BATI FELSEFESİNİN YENİ TARİHİ CİLT 4

MODERN DÜNYADA FELSEFE





ANTHONY KENNY

Anthony Kenny

Sir Anthony Kenny, modern dünyada felsefenin gelişiminin büyüleyici öyküsünü, on dokuzuncu yüzyılın başlarından yirminci yüzyılın sonlarına dek anlatıyor. Son iki yüzyıl, olağanüstü bilimsel gelişmeler, kültürel değişimler ve siyasi karışıklıkların dışında (ve onlarla iç içe geçen) kendimiz ve dünyamız hakkındaki anlayışımızı değiştiren felsefi düşüncenin en ilginç ve özgün gelişmelerine tanıklık etti. Kitabın ilk bölümünde Kenny, başlıca düşünürleri tarihî bağlamları içerisinde tanıtan canlı bir anlatım sunmaktadır. Daha sonra dönemin felsefi eserlerini, fikirler ve tartışmaları ciddi bir şekilde inceleyerek, dokuz ana alan üzerinden okuyucuya açık bir şekilde kılavuzluk etmeye devam ediyor. Karşılaştığımız kişiler arasında Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche'den Heidegger ve Sartre'a kıta Avrupa felsefesinin büyük figürleri; ilk olarak ayrı bir Amerikan felsefi geleneği geliştiren Pragmatistler; Marx, Darwin ve Freud felsefe üzerinde muazzam etkide bulunmuş filozof olmayan düşünürler; Wittgenstein ve Russell ve 20. yüzyılda analitik felsefenin gündemini belirleyen arkadaşlar ve meslektaşlar bulunmakta.

Modern Dünyada Felsefe ile birlikte Kenny'nin otorite eseri *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi* tamamlanıyor. Dört cilt birbirleriyle ilişkili olarak tasarlandı: Tüm bir felsefi gelişimin birleşik bir genel görünümü sunularak, okuyucuların antik dönemden günümüze yüzyıllar süren bir dilimde temel meseleleri izleme imkânı sunuldu. Hikâye ilginç ve güzel görsellerden oluşan bir seçki ile aydınlatılıyor.

Batı Felsefesinin Yeni Tarihi
Anthony Kenny
Cilt I: **Antik Felsefe**
Cilt II: **Ortaçağ Felsefesi**
Cilt III: **Modern Felsefe'nin Yükselişi**
Cilt IV: **Modern Dünyada Felsefe**

BATI FELSEFESİNİN YENİ TARİHİ

IV. CİLT
MODERN DÜNYADA FELSEFE

ANTHONY KENNY

Tercüme
BURCU DOĞAN



KÜRE YAYINLARI / 193. Kitap
Felsefe 15

Batı Felsefesinin Yeni Tarihi
IV. Cilt
Modern Dünyada Felsefe

Anthony Kenny

Philosophy in the Modern World (A New History of Western Philosophy, Vol. 4)
Oxford University Press, 2008

Tercüme **Burcu Doğan**
Yayın Hazırlık **Sabri Akgönül**

Birinci Basım Nisan 2017

ISBN 978-605-9125-59-8 (Tk)
ISBN 978-605-9125-63-5 (4. cilt)
TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak uygulama **Zeyd Karaaslan**
Tasarım uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüşsuyu Cad. No:3, Kat:2
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Vefa / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
Faks 0212 520 74 00
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

Georg Henrik von Wright'ın anısına...

İÇİNDEKİLER

Giriş

Bu kitap batı felsefesi tarihini, başlangıcından yakın geçmişine kadar olan süreci ele alan dört bölümlük serinin son kitabıdır. 2004'te yayınlanan ilk bölüm, *Antik Felsefe Tarihi*'ni; 2005'te yayınlanan ikinci bölüm ise Aziz Augustin'den Rönesans'a kadar var olan *Ortaçağ Felsefesini* anlatmıştır. Üçüncü bölüm olan *Modern Felsefe'nin Yükselişi* on altıncı, on yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Hegel'in ölümüne kadar var olan en önemli filozofları ele almıştır. Bu bölüm ise yirminci yüzyılın son zamanlarına kadar olan süreyi tasvir etmektedir.

Felsefe tarihini okumanın iki farklı nedeni vardır. Bazı okuyucular şu anki felsefi konularda daha önceki düşünürlerin açıklamalarından faydalanmak istedikleri için okurlar. Bazı okuyucular da yakın ya da uzak geçmişteki insanlar ve toplumlarla daha ilgili oldukları için o zamanki düşünsel havayı anlamak isterler. Bunu ve önceki bölümleri bu iki tip okuyucunun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yapılandırdım. Kitap her biri zaman-dizinsel şekilde tasarlanmış üç özet bölümüyle başlıyor; sonrasında ise mantıktan teolojiye felsefenin farklı alanlarıyla alakalı dokuz bölüm içeriyor. Asıl ilgi alanı tarih olanlar kronolojik araştırma bölümlerine odaklanabilir; konuya daha geniş bir açıdan bakmak için temasal bölümlere başvurabilirler. Asıl ilgi alanı felsefe olanlar ise daha çok son bölümlere yoğunlaşmayı tercih edip belli konuları zamansal düzlemde konumlandırabilmek için önceki bölümlere başvuracaktır.

Bu serinin dört kitabında da bilgi felsefesi, metafizik, mantık felsefesi, etik ve din felsefesi gibi bazı konular ayrı bölümler halinde sunulmuştur. Diğer konulara verilen önem, dönemsel olarak değiştiği için temasal bölümlerin dizgisi de buna göre değişiklik göstermiştir. İlk iki kitap, mantık ve dil olmak üzere iki temasal bölümle başlamıştır ancak bu bölümler, Rönesans döneminde mantık tabir-i caizse kış uykusuna yattığı için, üçüncü kitapta yer almaz. Bu kitapta anlatılan dönemde biçimsel mantık (*formal logic*) ve dil felsefesi o kadar yoğun rol oynadı ki her bir konu kendi bölümünde ele alınabildi. Daha önceki bölümlerde önceleri 'doğal felsefe'nin bir dalı olarak görülen fiziğe de bir yer verilmiştir; ancak, Newton fiziği felsefi desteklere gerek duymaksızın tam bir bilim halini aldığı için bu bölümde fiziğe yer verilmemiştir. More ve Machiavelli'den önce Avrupa'daki siyasi kurumlar tartışmalara katılan siyasi filozoflarının anlayışları açısından şu anda var olan kurumlardan çok faklı olduğu için serinin üçüncü kitabı siyasi felsefeyi ayrı bir bölüm olarak ele alan ilk kitaptır. Bu kitap "estetik" konusunu ayrı bir bölümde ele alan ilk ve tek kitaptır; ancak bu bölüm bir önceki kitapla ortak bazı noktalar içerebilir, nitekim on sekizinci yüzyılda bu konu ayrı bir disiplin olarak gelişmişti.

Bu kitaptaki giriş bölümleri diğerlerinin aksine tek bir zamandizinsel sıralama izlemez. İlk bölüm Bentham'dan Nietzsche'ye bir sıralama izler ancak yirminci yüzyılda İngilizce felsefe Kıtasal felsefeden ayrıldığı için anlatım ikinci ve üçüncü bölümlerde değişmektedir. İkinci bölüm Amerikan filozoflarının duayeni Pierce ve felsefede analitik geleneğin kurucusu olarak kabul edilen Frege ile başlar. Üçüncü bölüm filozof olarak kabul edilmekten nefret eden Sigmund Freud'dan başlamak üzere Kıtasal felsefede etkili olan filozofları ele alır.

Hikâyemi nerede ve nasıl bitireceğim konusunda çok zorlandım. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında felsefe ile uğraşan çoğu kişiyi bireysel olarak tanıyorum hatta birkaç tanesi yakın meslektaşım ve arkadaşım. Bu da; daha önceki kitaplarda ve bu kitabın da ilk bölümlerinde yer alan filozoflar arasında taşıdıkları önem açısından objektif bir karşılaştırma yapmayı daha da zor hale getiriyor. Şüphesiz ki kimin kitapta yer alacağı ya da almayacağına dair seçim yapmam en az benim kadar nitelikli olan bazı kişilere gelişigüzel yapılmış gibi görünebilir.

1998 yılında *A Brief History of Western Philosophy*'yi [Batı Felsefesinin Kısa Tarihi] yayımladım. O zaman, yaşayan hiç kimseyi bu kitaba dâhil etmemeye karar vermiştim. Dolayısıyla bu karar, kitabı yirminci yüzyılın en önemli filozoflarından biri olarak kabul ettiğim Wittgenstein ile bitirebileceğim anlamına geliyordu. Ancak 1998'den beri ne yazık ki modern felsefe tarihinde yar alabilecek Quine, Anscombe, Davidson, Strawson, Rawls ve diğerleri gibi birkaç insan hayatını kaybetti. Ben de bitiş çizgisini oluşturmak için faklı bir yol seçtim. Yetmiş beşinci doğum günüme yaklaştıkça aklıma benden yaşça daha küçük bütün yazarları hariç tutmak gibi bir fikir geldi. Ancak bu da çok bencil bir yaklaşım olacaktı. Sonuç olarak ben de 30 yıl kuralında karar kıldım ve 1975 sonrası bütün eserleri çıkardım.

Okuyucudan bunun Thales ile başlayan felsefe tarihi serisinin son kitabı olduğunu aklında tutmasını rica ediyorum. Sadece güncel felsefe tarihini ele alan kitaplardan daha farklı bir biçimde oluşturulmuştur. Örneğin ben yirminci yüzyıl yeni skolastikçilerden, yeni Kantçılardan hiç bahsetmedim ve yeni Hegelcilere de çok az yer verdim. Son iki yüzyılın felsefesiyle ilgili bir kitapta bunlara yer vermemek tarihte büyük bir boşluk oluştururdu. Ancak, bu ekollerin amacı modern döneme geçmişteki düşünürlerin önemini hatırlatmaktır. Hâlihazırda Aquinas, Kant ve Hegel'e yer veren bir tarihin bu tür hatırlatıcılara ihtiyacı yok.

Serinin diğer kitaplarını yazarken aklımda lisans eğitiminin ikinci veya üçüncü yılında olan bir okuyucu kitlesi vardı. Felsefe tarihine meraklı olan öğrencilerin çoğu felsefe öğrencisi olmadığı için felsefi teknikler ya da terminoloji konusunda herhangi bir altyapıları olduğunu varsaymadım. Doğal olarak kaynakçada yazarların faklı dillerdeki orijinal eserlerinin dışında İngilizceden başka dilde eserleri dâhil etmedim. Felsefeyi çoğu kişi ders amaçlı değil de kendi kültürleri ya da eğlenceleri için okuduğundan jargon kullanmaktan kaçındım, ayrıca konunun kendi zorluğunun dışında artı bir zorluk çıkarmadım. Ancak bir kişi ne kadar kolaylaştırmaya çalışırsa çalışsın felsefe okumaları yapmak çaba gerektirir. Yani hep denildiği gibi felsefenin sığ bir tarafı yoktur.

Peter Momtchiloff'a, Oxford University Press'teki meslektaşlarına ve kitaptaki kusurları gizleyen iki isimsiz düzeltmen'e minnettarım. Ayrıca özellikle Patricia Williams ve Dagfinn Føllesdal'a yirminci yüzyıl Kıta filozofları konusunda yardımcı oldukları için müteşekkirim.

1.

Bentham'dan Nietzsche'ye

Bentham'ın Faydacılığı

İngiltere, on sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında Avrupa'nın büyük bir kısmını etkileyen şiddetli anayasal devrimlerden kaçmayı başardı. Ancak 1789'da Fransız devriminde İngiltere'de, Napolyon'un ölümünden çok sonra ahlaki ve siyasi düşünceyi etkileyecek bir kitap basıldı. Bu kitap faydacılık olarak bilinen bir düşünce ekolünü oluşturan Jeremy Bentham'ın *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş] adlı kitabıdır.

Bentham 1748'de Londra'da varlıklı bir avukatın oğlu olarak dünyaya geldi. Ufak tefek olgun ve bilgiç bu çocuk, 7 yaşında Westminister Okuluna gitti ve de Oxford Queen Kolejinden 15 yaşında mezun oldu. Hukuk kariyeri yapması sağlandı ve 21 yaşında Baroya kabul edildi ancak o dönemki yasal uygulamaları nahoş (*distasteful*) buluyordu. Oxford'da ünlü hukukçu William Blackstone'un derslerini dinlediğinde çoktan o zamanki yasal teoriden soğumuştu. İngiliz yasal sisteminin ağır, yapmacık ve tutarsız olduğunu düşünüyordu. Ona göre bu sistem, hukuk felsefesinin temel ilkeleri çerçevesinde baştan yapılandırılmalıydı.

Bu prensibi Hume'a borçluydu. *Treatise of Human Nature*'sini [İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme] okuduğunda gözlerindeki perdenin kalktığını ve faydacılığın, adaletin tek kökeni olan erdeminin bir ölçütü olduğunu söylemiştir. Muhalif görüşlü kimyager Joseph Priestley'nin bir makalesini

temel alan Bentham, faydacılığın temelini, 'bir devletin tüm işleri vatandaşların çoğunluğunun mutluluğuna dayanarak belirlenmelidir. Daha genel ifade edersek, ahlakın gerçek standartları ve yasamanın asıl amacı çok sayıda insanın mutluluğunu sağlamaktır' şeklinde ifade etmiştir.

1770'lerde Bentham Blackstone'un *Commentaries on the Laws of England* [İngiltere Kanunları Üzerine Yorumlar] kitabının eleştirisi üzerine çalışmıştır. Bu çalışmanın sosyal mukavele olgusuna karşıtlıklar içeren bir kısmı 1776'da, *A Fragment on Government* [Hükümet Üzerine Bir Bölüm] olarak yayınlanmıştır. Aynı zamanda, İtalyan Ceza İşleri Uzmanı Casare Beccaria'nın (1738-94) fikirlerinden yola çıkarak cezai sistem üzerine bir deneme yazmıştır. Cezanın amaçları ve sınırlarının analizini, faydacılığın prensiplerini tanıtarak basımından dokuz yıl önce 1780'de tamamlanan *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*'ı oluşturmuştur.

A Fragment on Government, Bentham'ın 'doğru ve yanlışın ölçütü maksimum sayıda insanın maksimum seviyede mutlu olmasıdır' prensibini halka tanıttığı ilk bildiridir. Kitap isimsiz olarak basılmıştır ancak lider bir Whig olan sonradan başbakan olarak anılacak Shelburne kontu gibi bazı etkili okuyucuları bulunmaktaydı. Shelburne, Bentham'ın kitabın yazarı olduğunu fark ettiğinde onu koruması altına almış, İngiltere ve Fransa'da siyasi çevreyle tanıştırmıştır. Bentham'ın yeni İngiliz arkadaşlarından en önemlisi Charles James Fox'un yeğeni, uzun ama istikrarsız bir flört döneminden sonra olumsuz cevapla karşılaşacağı, 1805'te bir evlilik teklifi yaptığı Caroline Fox'tur. Fransız tanıdıklarından en önemlisi daha sonradan birkaç eserini de çevirip yayınlatacak olan, Shelburne'un oğlunun kişisel eğitmeni Etienne Dumont'tur. Bir süre Bentham, Fransa'da İngiltere'de tanındığından daha fazla tanınıyordu.

Bentham 1785-87 yıllarını yurtdışında tüm Avrupa'yı dolaşarak ve Beyaz Rusya'da Krichev'de Prens Potemkin'in mülklerini idare eden kardeşi Samuel'in yanında geçirmiştir. Oradayken özgün tarzda hazırlanan, Panoptikon adı verilen ve ortasında gardiyanın mahkûmları sürekli izleyebileceği bir gözlem noktası bulunduran daire şeklinde bir hapishane fikrini geliştirmiştir. Rusya'dan hapishane reformu için çok hevesli olarak gelmiştir. Fransa ve İngiltere hükümetlerini model bir hapishane yapması için ikna etmeye çalışmıştır. William Pitt hükümeti projeye yetki vererek Parlamento yasasını geçirmiştir ancak bu yasa mülk sahipleri tarafından

mülklerinin yanında bir hapishane istemedikleri için ve (Bentham'ın inancına göre) Kral 3. George'un kişisel engellemeleri sonucu reddedilmiştir. Fransız Millet Meclisi Panoptikonun yapım önerisini kabul etmemiştir ancak Fransız Cumhuriyetinin onursal vatandaşlığı Bentham'a verilmiştir.

Bentham'ın yasal teori ve uygulamaya olan ilgisi, asıl odak noktası olan ceza hukukunu aşmıştır. Medeni hukukun karışık durumundan bıkan Bentham, çoğu eseri gibi ölümünden çok sonrasına kadar basılmayacak olan *Of Laws in General* [Kanunlara Genel Bir Bakış] adında bir bilimsel eser yazmıştır. Yoksulları koruma kanunu çerçevesinde imaret olarak fakirlerin kendi geçimini karşıladıktan sonra kârdan payda alacak ulusal bir anonim şirket tarafından yönetilen panoptikonlar kurulmasını önermiştir. Ne ticari ne de cezai panoptikonlar kurulamamıştır. 1813'te Parlemento Bentham'a yaptığı plan çalışması için 23000£'luk bir telafi verilmesini kabul etmiştir.

1808'de Bentham, *History of India* [Hindistan Tarihi] adlı muazzam eserini henüz yazmaya başlayan İskoç filozof James Mill ile arkadaş olmuştur. Mill'in John Stuart adında Bentham'ın da eğitimine yardımcı olduğu bir çocuğu vardı. Biraz da Mill'in üzerindeki etkisinden dolayı yıllardır mahkemelerdeki kanıt temelleri üzerine çalışan Bentham, artık yasal prosedür ve uygulama eleştirilerinden ziyade politik ve anayasal yeniliklere odaklanmaya başlamıştır. 1809'da tamamlanıp 1817'ye kadar basılmayan radikal bir reform tasarısıyla birlikte *Catechism of Parliamentary Reform* [Parlemento Reformumuz İçin Bir Kılavuz] adlı eseri yazmıştır. Yıllarını öldüğünde yarım kalacak olan anayasal bir kanun oluşturmak için harcamıştır. Yaşamının sonlarında; o anki İngiliz anayasasının zenginin fakire karşı ittifakında bir perde görevi yaptığına ikna olmuştur. Sonuç olarak; monarşi ve lordlar kamarasının kaldırılması, genel seçimlerle yıllık parlamentoların belirlendiği sistemi ve İngiliz Kilisesinin devletten ayrılması gerektiğini savunmuştur.

Bentham'ın anayasal ve liberal önerileri İngiltere'nin de sınırlarını aşmıştır. 1811'de James Madison'a Birleşik Devletler için anayasal bir kanun yazılması gerektiğini söylemiştir. Lord Byron'un 1823'te Missolonghi'de yaşamını yitirdiği keşif gezisini düzenleyen, Londra Yunan Komitesinde aktif rol almıştır. Bir süre, kendi anayasal kanunlarının Latin Amerika'da Simon Bolivar tarafından uygulanacağı konusunda umutlanmıştır.

Bentham'ın düşüncelerini kabul eden 'felsefi radikaller' grubu, faydacı idealleri tanıtmak amacıyla *Westminister Review*'ı kurmuştur. Eğitim reformu yapmak konusunda çok isteklilerdi. Bentham, Yunanca ve Latinceden ziyade bilim ve teknolojiye vurgu yapan bir orta öğretim modeli planlamıştır. O ve meslektaşları kapılarını 1828'de açan University College London'ın kuruluşunda aktif rol almışlardır. Bu kurum, İngiltere'de dini testlere tabi tutulmaksızın öğrencileri kabul eden ilk üniversite seviyesindeki kuruluştur. Vasiyetine uygun olarak, mumyalanmış kafası ve kıyafetleriyle birlikte bugünlere gelen Bentham'ın cesedi, kendi tabiriyle "oto-ikon"u 1832de ölümünden sonra buraya yerleştirilmiştir. Başarılarına daha uygun bir örnek, ölmeden hemen birkaç hafta önce kanunlaşan ve parlamenter oy hakkını geliştiren Büyük Reform Tasarısı'dır.

Onu çok iyi tanıyanlar hatta hayranları bile onun zekâda çok güçlü ancak duygusal anlamda eksik olan tek taraflı bir insan olduğu konusunda hemfikirdiler. John Stuart Mill onu, düşünce yapısı olarak etkin ve tutarlı ancak insanoğlunun en doğal ve güçlü duygularından yoksun bir insan olarak tanımlamıştır. Karl Marx, İngiliz esnafını insanlığın numunesi olarak gördüğünü söylemiştir. "Hiçbir yerde ve hiçbir zamanda" der Marx "böylesi sıradan bir karakter göğsünü gere gere yürüyememiştir" demiştir. (*C*, 488) Bentham'ın insan doğası üzerine bilgisi çok sınırlıydı. Mill bu bilgi için şöyle demiştir: "tamamıyla ampirik ve de çok az deneyimi olan birinin ampirisizmine sahip." Mill'in görüşüne göre asla olgunluğa ulaşamadı "Son günlerine kadar çocuktu." (*U* 78)

John Stuart Mill'in Gelişimi

Mill'in çocukluğunu yaşamasına hiç izin verilmemiştir. Okula gitmemiş, diğer çocuklarla kaynaşmamıştır ve de talepkâr bir baba tarafından evde eğitilmiştir. Üç yaşında Yunanca öğrenmeye başlamış, 12 yaşına kadar Platon'un neredeyse tüm yazınlarını orijinalinden okumuştur. O yaşta, babasının *History of India* [Hindistan Tarihi] kitabının düzeltmelerini yaparken bir yandan da Aristo'dan mantık okumalarına başlamıştır. Bir sonraki yıl siyasi ekonomi üzerine bir ders almıştır. Çalışma alışkanlıkları bozulmasın ve boşta kalmanın tadına varmasın diye hiç tatil yapmasına izin verilmemişti. Ancak 14 yaşındayken Fransa'da Bentham'ın kardeşi Samuel'in yanında bir yıl geçirmiştir. Bu bir yıl ona Montpellier'de fen

derslerine katılma fırsatı vermiştir. Bunun dışında hiçbir üniversite eğitimi yoktur; ancak 16 yaşına geldiğinde, sosyal bilimler yüksek lisansını bitirmiş bir insandan daha çok şey okumuştu.

Mill geçmişe baktığında bu olağandışı eğitim hayatında en güzel olan şeyin babasının kendisine düşünmek için verdiği süre olduğunu düşünmüştür "Düşünerek bulunabilecek hiçbir şey kendi kendime çabalamaktan bitap düşmeden bana söylenmedi." (*A* 20) Yetişkinlik hayatına, devlet okullarına ya da üniversitelerine giden yaşıtlarına göre 25 senelik bir avantajla başladığını düşünüyordu. Ancak eğitim kendi sözleriyle söylemek gerekirse onu 'bir düşünce makinesine' çevirmiştir. Birkaç yılını East India Şirketlerinde kâtip olarak çalışırken Westminister Review'daki arkadaşlarının yanında liberal davaları için mücadele vererek geçirdikten sonra bir sinir krizi geçirmiş ve reform için yapılan en etkili çalışmaların bile anlamsız geldiği derin bir depresyona girmiştir.

Bu girdiği krizden 1828 sonbaharında Wordsworth okuyarak çıkmıştır. Okuduğu şiirler sadece doğal güzelliklerin farkına varmasını sağlamamış aynı zamanda Bentham'ın sisteminde yer almayan insan hayatının farklı yönlerini de görmesini sağlamıştır.

> Benim de arayışı içerisinde olduğum duyguların kaynağı bunlardı. Onların içinde var olan tüm bireyler tarafından paylaşılabilen, mücadele veya hata ile hiçbir alakası olmayan ama insanoğlunun fiziksel ve sosyal durumundaki her ilerleme ile daha da zengin kılınan iç neşe, samimi ve yaratıcı bir keyif kaynağından faydalandım. Onlardan hayatın kötülüklerinden kurtulunulduğunda mutluluğun daimi kaynaklarının ne olacağını öğreniyorum. Etkileri altına girdikçe de kendimi daha iyi ve daha mutlu hissettim. (*A* 89)

Kriz geçirip iyileştikten sonra, Mill Bentham'a olan saygısını kaybetmedi ve yaptığı işlerin daha önceki ahlakçıların yaptıklarından daha üstün olduğunu düşünüyordu: ancak sisteminin kişisel ve sosyal yönlerden değişikliğe ve ilavelere ihtiyacı olduğu konusunda ikna olmuştu.

Kişisel anlamda Mill'in düşünce yapısı, zihninde Coleridge'in sonradan Wordsworh'ün yerini alacağı İngiliz şairlerin etkisiyle gelişti. Hayatının olgunluk döneminde Coleridge ve Bentham'ı 'İngiltere'de kendi dönemlerinin en özgün iki büyük beyni' olarak görmeye yatkındı. Sosyal anlamda ise

Fransız kökenli Comte de Saint-Simon (1760-1825)'un yeni oluşan sosyalizmi ve Auguste Comte (1798-1857)'un ruşeym haldeki pozitivizmi Mill'de etkili olmuştur.

İngiliz faydacıları özel mülk sahibi olmanın ve mirasın alınabilen ve feshedilemez bir hak olduğunu kabul ederken, Saint-Simon'cular bir toplumun anaparasının ve emeğinin toplumun faydası yönünde kullanılması gerektiğini, her vatandaşın yeteneklerine göre topluma hizmet etmesi ve faydaları oranında ödüllendirilmeleri gerektiğini düşünüyorlardı. Mill bu sosyalist program konusunda ikna olmamıştı; ancak bu gelişmeler özel mülk kurumlarının ve serbest piyasanın savunulması gerektiğini hatırlatmıştı. Saint-Simon'cuların idealizmini takdir ediyordu ve takipçilerinin birkaç tanesinden, özellikle erkek ve kadının eşitliği konusundaki ısrarlarından, çok etkilenmişti.

Comte felsefi kariyerine Saint-Simoncu olarak başlamıştı ancak 'pozitif felsefe' adını verdiği kendi sistemini geliştirerek devam etti. Mill üzerinde uzun süreli bir etki yaratan bu sistemin özelliği, insan bilgisinin ve toplulukların ilahiyat, metafizik ve pozitif olmak üzere üç tarihsel dönemden geçtiği teorisine sahip olmasıydı. Bu dönemler Saint-Simon terminolojisine göre 'organik' ya da bağımsız olarak adlandırılmıştır. İlk dönemde toplumlar olaylara doğaüstü açıklamalar getirmiş ve büyü veya dinî ritüellerle dünyayı etkileme çabası içerisine girmişlerdir. Bu dönem Comte'a göre feodal sistemden Islahat dönemine kadar sürmüştür. Metafiziksel dönemde olaylar, özler ve güçlerle açıklanılmaya çalışılmıştır ancak bu da en az teolojik dönemde var olan faktörler kadar doğaüstüdür. Bu dönemi sona erdiren Fransız devrimidir, bununla birlikte dünya pozitif, tam anlamıyla bilimsel olan 'bilim ve toplum dönemine' girmiştir.

Mill'in Comte ve Saint Simonculardan tevarüs ettiği şey, ilerleme fikriydi. Organik dönemden sonra Mill'in anladığına göre eleştirel ve bölücü bir dönem başladı ve kendi de o dönemde yaşıyordu.

> Ve şimdi organik dönemlerin en iyi yönlerini eleştirel dönemin en iyi yönleriyle birleştirebileceği; yani, düşünce özgürlüğünün olduğu, diğerlerine zararı dokunmadığı sürece sınırsız kişisel hareket özgürlüğünün olduğu; ama ayrıca neyin doğru neyin yanlış, faydalı veya zararlı olduğuna dair ilk öğretimle duygulara işlenmiş ve genel

> birlikteliğe ulaşmış yargıların olduğu bir geleceği beklemekteydi. (*A* 100)

Bu duruma başarıyla ulaşıldığında, daha fazla ilerleme gereksiz olacaktır: ahlaki yargılar, mantık ve gereklilik çerçevesinde olacağı için daha önceleri olduğu gibi dönemsel olarak değiştirilmesi gerekmeyecektir.

Erken yaşlardan itibaren yetenekli bir gazeteci olmasına rağmen otuzlarının sonlarına kadar hiçbir kitabını yayınlamamıştır. Ancak zengin içerikli ilk yayınlanmış kitabı 1843 yılında hızlı ama uzun süre etkisi devam eden bir ün kazanmıştır. Bu üzerinde senelerce çalıştığı ve hayatı boyunca 6 baskısı yapılan altı ciltlik *A System of Logic* [Mantık Sistemi] kitabıdır.

Kitap, Mill'in İngiliz deneyci geleneğinin ondokuzuncu yüzyıldaki gelişimlerini anlattığından dolayı çok çeşitli konuları içermektedir. Berkeley'in teolojik fenomenalizmi yani 'madde algının sürekliliğinden başka bir şey değildir ve dış dünya kurallara göre birbirini takip eden olası algıların dünyasıdır' düşüncesinin seküler versiyonunu sunmuştur. Mill bizdeki bilinçli dışavurumlar dışında aklın bizzat kendisiyle alakalı bir fikrimiz olmadığı ve bunu da kendisininki dışındaki akılların varlığını kabul etmesinin bir filozof olarak çok zor olduğu konusunda Hume'la hemfikirdir. Daha önceki deneycilerin aksine Mill, resmi mantık ve bilim metodolojisiyle ciddi bir şekilde ilgilenmiştir.

A System of Logic dilin analizi ve özel isimler, zamirler, tür isimler, genel terimler ve soyut kavramlar gibi ismin farklı türlerini gösteren bir liste ile başlar. Mill'e göre bütün isimler bir şeyleri niteler; mesela özel isimler, ismi oldukları şeyleri, genel terimler nesnelerin gerçekte ne olduklarını nitelerler. Ancak nitelendirmelerin yanında bir de yan anlam vardır; yani 'adam' gibi bir kelime (diğer anlamlarının yanında) Sokratres'i nitelerken rasyonalite ve animalite gibi yan anlamlar da içerebilir.

Mill çıkarımlar üzerine, sözlü ve gerçek olmak üzere ikiye ayırdığı ayrıntılı bir teori oluşturmuştur. Kıyassal çıkarımlar gerçek olmaktan ziyade sözlü çıkarımlardır çünkü kıyaslama bize yeni bir bilgi sunmaz. Gerçek çıkarım aynen "Peter ölümlüdür, James ölümlüdür, John ölümlüdür, yani bütün insanlar ölümlüdür" örneğinde olduğu gibi tümdengelim değildir, tümevarımdır. Bu tür tümevarımlar bazı mantıkçıların düşündüğü gibi bizi özel durumlardan genel yargılara ulaştırmaz. Genel yargılar, sadece

bilinen parçalardan bilinmeyen parçaların çıkarımlarını yaparken kullanılan formüllerdir. Mill bize, tümevarımsal bilimsel araştırmaya rehberlik edecek beş kural ya da düzen sunar. Bu düzenleri kullanmak için, Mill a priori doğrulara başvurmadan devam edebilmek için deneysel tümevarımı sağlar.[1]

A System of Logic dil tartışmalarının ve çıkarımların çok ötesine geçer. Örneğin altıncı kitabının başlığı 'On the Logic of the Moral Sciences' [Tinsel Bilimlerin Mantığı Üzerine] idi. Bu bilimler psikoloji, sosyoloji ve Mill'in deyimiyle 'etholoji' yani karakter değişimi üzerine çalışmalarıdır. Sosyal bilimler, siyasal bilimleri ve ekonomi çalışmalarını içerir ancak Mill'in bu konuları derinlemesine 1848'de *Principles of Political Economy* [Siyasi Ekonominin İlkeleri] adlı başka bir kitabında ele almıştır.

Modern ampirizmi sunarken Mill, emsalsiz bir öneme sahip bir adım attı. Matematiksel doğrular her zaman, tam anlamıyla ampirizmi benimseyenler için bir zorluk oluşturmuştur, nitekim bilgimizin temel taşlarını oluştururken tecrübeden ziyade sonuçlara öncelik verirler. Mill aritmetik ve geometriye, düzgün bir şekilde deneylerle doğrulanmış, buna rağmen daha sonraki deneylerde yeniden düzenlenebilecek olan deneysel hipotezlerden oluşan fizikten daha az olmamak kaydıyla yer vermiştir.

Daha sonraki filozofların çoğuna mantıksız gibi görünecek olan bu tez, Mill'in 'yanlış doktrinler ve niteliksiz kurumların entelektüel açıdan büyük oranda desteklenmesi olarak görülen bir nosyon', yani zihin-dışı gerçeklerin deneyimin dışında sezgisel olarak da bilinebileceğini ifade eden nosyonu çürütme fikri, *A System of Logic* adlı kitabının temelini oluşturmaktaydı. Mill aslında bu konuyu bütün felsefenin en önemli konusu olarak görüyordu. "Felsefenin bu iki tür ekolü arasındaki fark yani Sezgi ve Deneyim ile Çağrışım arasındaki fark soyut bir tartışma konusu değildir; sonuçları vardır ve bulunduğumuz ilerleme çağında objektif düşüncelerin arasındaki büyük farkların temelinde bu yatar" (*A* 162).

Bu fikir savaşında en canla başla savunduğu düşüncesi en son eserlerinden biri olan *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) [Sir William Hamilton'un Felsefesi Üzerine Bir Çalışma] adlı eserinde yer almaktadır. İskoç Filozof Sir William Hamilton, 1838'den 1856'ya

1 Mill'in mantığı 4. Bölümde detaylı bir şekilde tartışılmıştır.

kadar Edinburgh'da yenilikçi bir mantık ve metafizik profesörü olarak çalıştı. Tıpkı Mill'in Hume'un ampirizmine yeni bir soluk getirmeye çalıştığı gibi, Hamilton da Reid'in sağduyu felsefesinin yeni ve geliştirilmiş bir versiyonunu derslerinde sunmaya çalışmıştır. Yayınlandıklarında Mill, bu dersleri her türlü sezgiciliği yoğun bir şekilde eleştirebileceği bir hedef olarak görmüştü.

Mill'in *Examination*'u, üzerine çalıştığı ve inceleme konusu yaptığı metinden daha çok ilgi gördü; ancak günümüzde çok çalışılan bir eser değildir. Mill'in büyük bir okuyucu kitlesi oluşturan eserleri, tamamıyla kendisinin hazırladığı eserler değildir. 1851'de Londralı bir tüccar John Taylor'un eski eşi Harriet ile yirmi yıl boyunca yakın ancak erdemli bir arkadaşlık sürdürdükten sonra evlendi. Bu evlilik, Harriet Avignon'da ölene kadar, yedi yıl boyunca devam etti. Mill'e göre Harriet, 1859'da yayınlanan *On Liberty* [Özgürlük Üzerine]'de varolan kitapçıkların ve 1861'de yazılıp 1869'da yayımlanan *The Subjection Of Women* [Kadınların Köleleştirilmesi] adlı kitabın ikinci yazarı olarak görülebilirdi.

On Liberty adlı eserinde kişisel özgürlüklere uygulanan hükümet müdahalesine sınırlama getirmeye çalışmıştır. Ve bunun yolu da şu şekilde belirtilmiştir:

> İnsanoğluna, hareket özgürlüklerine karışılması konusunda kişisel veya toplumsal olarak garanti edilen tek şey, nefsi müdafadır. Medeni bir toplumun herhangi bir üyesi üzerinde kendi iradesi dışında uygulanan gücün tek haklı amacı diğerlerine zarar vermesini engellemektir. Kendi fiziksel veya ahlaki iyiliği yeterli bir garanti sağlamaz.

Mill; kendisine, kendi bedenine, kendi aklına insan kendisi egemendir, der. Bu makale bu ilkeyi özellikle düşünce ve ifade özgürlüğü konusunda olmak üzere çeşitli alanlara uygular. *Subjection of Women* adlı eserin basılmasıyla kadın haklarını korumak ve geliştirmek adına Mill, uğraşlarının doruk noktasına ulaşmıştır. James Mill, *Essay on Government* adlı eserinde ilgilerinin erkeklerinkiyle çatıştığı için, kadınların oy kullanmaya ihtiyaçları olmadığını onayladığında, Bentham tarafından desteklenen genç John Stuart Mill buna karşı çıkmıştır. 1853 basımı *Thoughts on Parliamentary Reform* [Parlementer Sistem Reformu Üzerine Düşünceler] adlı kitabında

hane halkının eğitimli kadın veya erkek her üyesi oy kullanma hakkına sahip olmalıdır diyerek 'vergi alanların yapmadığı ayrımı seçim memurları neden yapsın' diye yazmıştır (*CW* xix.328). 1866'da kadın oy hakları için bir dilekçe sunmuş ve İkinci Reform Yasa Tasarısı üzerine yapılan tartışmalarda erkeklere yapılan ayrıcalığı kaldırmak adına düşüncelerini vurguladığı bir değişim önerisinde bulunmuş sonucunda 73 onay oyu almıştır. Ancak *Subjection of Women*'da oy kullanımı hakkındaki düşüncelerine daha geniş bir yer vermiş ve Viktorya kanunları ve ahlakçılığıyla yorumlanan evlilik kurumu düşüncesine ağır eleştirilerde bulunmuştur. Yani nikâhın evde bir kölelik sistemi olduğunu vurgulamıştır.

1865'ten 1868'e kadar Mill, Westminister'da Parlamento üyesi olarak bulunmuştur. Feminist konuların dışında İrlanda ilişkileri ve seçim reformu konusunda da ilgiliydi. İngiltere Hükümetinin İrlanda'ya baskı politikası konusunda eleştirel bir yaklaşımı olmuş ve arsa sahipliği konusunda yapılması gereken reformu destekleyen bir kitapçık yayınlamıştır. Parlamenter seçimlerde, çoğunluğun azınlığa uygulayabileceği dayatmaları engellemek adına nispi temsil sistemini savunmuştur. Bu konulardaki fikirleri 1861 basımlı *Considerations on Representative Government* [Temsilî Hükümet Üzerine Düşünceler] kitabında yer almıştır.

Hayatının son yıllarında üvey kızı Helen Taylor ile birlikte Avignon'da ikamet etmiştir. Burada 1873 yılında ölmüş ve eşinin yanına gömülmüştür. *Autobiography* [Yaşam Öyküsü] ve *Three Essays on Religion* [Din Üzerine 3 Makale] adlı kitapları ölümünden sonra üvey kızı tarafından yayımlanmıştır.

Mill'in liberalizminin her zaman destekçileri olmasına rağmen, ölümünden sonra ismi sistematik bir filozof olarak daha az anılmaya başlamıştır. Modern sembolik mantığın kurucuları tarafından mantık eserleri küçümsenmiştir. Deneyciliği, ondokuzuncu yüzyılın son zamanlarında İngiltere'de çok etkili olan idealizm dalgasıyla yok olup gitmiştir. 1930'larda yeniden Mill eserleri yaygın olarak okunmaya başlandığında, deneycilik yeniden ivme kazanmıştır. Ama faydacılık geleneği kesintiye hiç uğramadan, temel eseri olan *Methods of Ethics*'i [Etiğin Yöntemleri] Mill öldüğü yıl yayımlayan Henry Sidgwick (1838-1900) tarafından canlı tutulmuştur.

Sidwick Cambridge Trinity College'da Akademi Üyesi olarak görev yapmış, 1869'da ise vicdani sebeplerden ötürü istifa etmiştir. 1883 yılında

üniversitede Felsefe Profesörü olmuştur. Başlarda Mill'i asla eleştirmeyen bir takipçisiydi ve yetiştirildiği zamanın ahlaki kurallarından bir kurtuluş olarak gördüğü için sistemini benimsemiştir. Ancak sonradan Mill'in sisteminin iki ana prensibinde tutarsızlık olduğuna inanmaya başlamıştır; bunlar psikolojik hazcılık (herkes kendi mutluluğunu arar) ve etik hazcılık (herkes genel bir mutluluk arar) ilkeleridir. *Methods of Ethics*'i hazırlarken kendine edindiği görevlerden bir tanesi de 'pratik mantığın ikiciliği' adını verdiği bu problemi çözmektir.

Düşünce bağlamında Sidgwick, psikolojik hazcılık prensibini bırakmış ve her insanın kendi iyiliğini aramak zorunda olduğu mantıksal egoizmin etik prensibini benimsemiştir. Bu ilkenin sezgisel olarak açık olduğu inancını taşımaktaydı. Etik hazcılığın da sadece temel ahlaki sezgilere dayandırılabileceğini düşünmekteydi. Yani Sidgwick ahlakçılığa sağduyulu bir yaklaşım olarak gördüğü sisteminde faydacılıkla sezgiciliği bir araya getirmiştir. Ancak, ona göre sağduyunun tipik görüleri çok dar ve netken; faydacı etiğin temelleri daha soyuttur. Örneğin birinde gelecekteki iyilik şu anki iyilik kadar önemli görülürken; diğerinde kozmik bakış açısıyla bir insanın iyi olması bir diğerininkinden daha önemli değildir.

Geriye kalansa faydacılığın görüleriyle mantıksal egoizmin görülerini bir araya getirebilmektir. Sonuç olarak Sidgwick, kişinin mutluluğuyla toplumun genel mutluluğu arasındaki çekişmenin günlük deneyimlerle çözülemeyeceği sonucuna ulaşmıştır (*ME*, p.xix). Çoğu insan için, bireyin ilgisi ve görevi arasındaki bağlantının Tanrı inancı ve kişisel ölümsüzlükle sağlanabildiği fikrinin geçerli olduğunu kabul eder. Tanrıyı bu düzlemde anmak istemediği için ne yazık ki " kusursuz bir mantıklı yönetim idealini belirleme konusunda insan zekâsının sürekli çabası kaçınılmaz bir başarısızlığa ulaşmaya mahkûmdur" sonucuna ulaşmıştır (*ME*, son kısım). 1882 yılında kurulan Fizik Araştırmaları Derneği bünyesinde ölümden sonra hayatta kalma konusunda deneysel kanıtlara ulaşmak için araştırma yaparak kendini avutmaya çalışmıştır.

Schopenhauer'in İrade Felsefesi

Faydacılık ilkesini oluştururken Bentham, bunu dünyevî zevkleri azaltmaya meyilli hareketleri onaylama anlamına gelen riyazet ilkesiyle kar-

şılaştırmıştır. Bentham'ın asıl hedefi Hıristiyan ahlakçılığıydı ancak hiçbir Hıristiyan riyazeti tam anlamıyla yaşamamıştır. Bütün filozoflardan bu tür bir ilkeyi tam anlamıyla açıklamaya bu kadar yaklaşan tek bir kişi vardır: o da Bentham *Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş* kitabını yayınladığında yalnızca bir yaşında olan, ateist Arthur Schopenhauer'dir.

Schopenhauer bir Danzig tüccarının oğlu olarak dünyaya gelmiş ve 1803'te babasının ölümüne kadar bu işi sürdürmek üzere yetiştirilmiştir. Önce tıbbî bir eğitim almaya başlamış ancak sonradan 1810'da Göttingen Üniversitesinde felsefe dersleriyle başlayan akademik yaşamına devam etmiştir. Gözde filozofları Platon ve Kant idi; ancak derslerini 1811'de Berlin'de dinlediği Kant'ın talebesi olan Fichte'yi beğenmiyordu. Özellikle Fichte'nin ulusalcığından hazzetmiyordu ve Napolyon'a karşı sürdürülen Prusya çatışmasına girmektense 1813'te Jena Üniversitesine doktora tezi olarak sunduğu *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* [Yeter-sebep İlkesinin Dört Aşamalı Kökeni Üzerine] adlı eseri yazmak üzere geri çekilmeyi tercih etmiştir.

1814-18 yılları arasında en önemli eseri olan *The World as Will and Idea*'yı [İrade ve Tasarım olarak Dünya] yazmıştır. Eser dört kitaba ayrılmış, birinci ve üçüncü bölümü Düşünce olarak dünyaya, ikinci ve dördüncü bölümler ise İrade olarak dünyaya ayrılmıştır. 'İdea' (Vorstellung, bazen 'temsil' olarak da çevirilir) derken Schopenhauer bir kavramdan ziyade Locke ve Berkeley'in 'idea' olarak andığı somut bir deneyimi kastetmektedir. Schopenhauer'a göre dünya sadece bilinçle bağlantılı bir idea/tasarım olarak vardır: 'Dünya benim ideamdır/tasarımımdır.' Her birimiz için kendi vücudumuz dünyayı algılamada başlangıç noktamızdır ve diğer nesneler birbirlerine olan etkileriyle bilinir hale gelirler.

Schopenhauer'ın dünya tanımı Kant'ın sisteminden çok da farklı değildir. Ancak dünyayı irade olarak anlattığı ikinci kitabı oldukça özgündür. Schopenhauer "Bilim eylemsizlik ve yer çekimi gibi ilkeler doğrultusunda bedenlerin hareketlerini açıklar. Ancak bilim bu güçlerin doğası konusunda hiçbir açıklamada bulunmaz. Aslında insanoğlu bilinçli bir varlıktan daha öte olmasaydı, böyle bir açıklama hiç getirilemezdi. Ancak ben şahsen dünyada varım ve bedenim sadece diğerleri arasında var olan bir varlık değil, onun farkında olduğum bir gücü var. Bu ve yalnızca bu varlıkların doğasına nüfuz etmemize izin verir" der. 'Bilmecenin cevabı bir birey ola-

rak var olan bilginin öznesine verilmiştir. Ve cevap da *irade*dir. Yalnızca bu ona kendi varlığının anahtarını verebilir, önemini açığa vurur ve ona varlığının, hareketlerinin ve eylemlerinin iç mekanizmasını gösterir" (*WWI* 100). Her birimiz kendimizi hem bir irade hem de bir nesne olarak görürüz, bu da doğadaki her olayı aydınlatabilir. Bütün nesnelerin iç doğası, kendi içimizde irade olarak adlandırdığımız şekilde olmalıdır. Ancak iradenin yer çekimi ve manyetizmaya kadar inen birçok aşaması vardır ve yalnızca üst aşamalar bilinç ve kararlılıkla elde edilebilir. Buna rağmen, irade Kant'ın boşu boşuna aradığı şeyin ta kendisidir.

Cansız varlıkların mantıkla ya da dürtülerle hareket etmediği konusunda hemfikir olduğuna göre, neden Schopenhauer doğal eğilimleri Aristoteles gibi 'istek' (*appetite*, iştihâ) veya Newton gibi 'kuvvet' olarak adlandırmaz? Schopenhauer "Eğer kuvveti irade çerçevesinde incelersek daha iyi bilinenle daha az bilineni açıklamış oluruz. Dünyanın doğası hakkında bildiğimiz tek birincil bilgi kendi irademizin bilinciyle aldığımız bilgidir" der.

Fakat iradenin kendi doğası nedir? Schopenhauer'ın dediğine göre bütün iradeler, istekten, dolayısıyla eksiklikten ve dolayısıyla da acıdan gelir. Eğer bir istek giderilirse bir diğeri oluşacaktır, her zaman tatmin edebileceğimizden daha fazla isteğimiz vardır. Eğer bilincimiz istemimizle doluysa, asla mutluluğa ya da huzura ulaşamayız; en büyük umudumuz acı ve sıkıntının yer değiştirmesidir.

Şaheserinin üçüncü ve dördüncü kitabında Schopenhauer iradenin köleliğinden kurtulmak için iki farklı yol önerir. İlk yol, sanat, saflık ve güzelliğin objektif beklentisi yoluyla kaçıştır. İkinci yol ise feragat yoluyla kaçıştır. Sadece yaşama iradesinden feragat etmek bizi iradenin despotluğundan kurtarabilir. Yaşama iradesinden intihar yoluyla değil, riyazet yoluyla kaçılabilir. Gerçek bir ahlaki gelişim için sadece günahkârlığı (diğerlerinin acısından zevk alma) ve kötülüğü (diğerlerini kendi amaçlarımız doğrultusunda kullanma) değil aynı zamanda adaleti (diğerlerine kendimize davrandığımız gibi davranmak) ve hatta iyiliği (kendimizi diğerleri için feda etme) de arkamızda bırakmalıyız. Riyazete ulaşmak için erdemin de ötesine geçmeliyiz. Bu acınası dünyanın öyle bir korkusunu almalıyım ki diğerlerini kendim kadar sevmenin veya diğerlerinin iyiliğine zarar vereceği noktada kendi zevklerimi durdurabilmenin yeterli olduğunu düşün-

meyeyim. İdeale ulaşmak için iffet, fakirlik, orucu benimsemeli ve kötüden kurtulmak anlamına geldiğinde ölümü hoş karşılamalıyım.

Özveri örnekleri olarak Schopenhauer Hıristiyan, Hindu ve Budistleri verir. Ancak, onun riyazet tutumu dinî vecibelere dayanmaz ve çoğu azizin yaşamının batıl inanca dayandığını söyler. Dinî inançlar, ona göre eğitimsiz insanların ulaşamayacağı doğrulara giydirilmiş uydurma elbiselerdir. Ancak onun sistemi Hint felsefesinin Maya öğretilerinden etkilenmiştir. Bu öğretilere göre bütün kişiler ve nesneler Maya'nın maskesi olan bir görünüşten ibarettir.

The World as Will and Idea'nın etkileri çabuk görülmedi. 1820'de Schopenhauer Berlin'e gittiğinde üniversitedeki etkin filozof, çok az saygı duyduğu 'tek bir fikir barındırmayan dönemlerin uyuşturucu etkisini' küçümsediği Hegel idi. Derslerini kasıtlı olarak Hegel'inkilerle aynı zamana denk getirdi; ancak öğrencileri çekmek hiç de kolay olmadı. Derslerine yapılan boykot çok mantıksız bulduğu, kendi sözleriyle 'iğrenç ve oldukça sıkıcı martaval' olarak ifade ettiği Hegelci sisteme olan tiksintisini daha da artırdı (*WWI* 26).

Schopenhauer 1839'da *On The Freedom of Will* [İradenin Özgürlüğü Üzerine] adlı makalesiyle Norveç'te bir ödül kazanana kadar zekâsını halka gösteremedi. Bunu 1841'de etiğin temelleri üzerine yazdığı *The Two Fundamental Problems of Ethics* [Etiğin İki Temel Sorunu] adında diğer bir makalesiyle birlikte yayımladı. 1844'de *The World as Will and Idea*'nın geliştirilmiş bir versiyonunu ve 1851 yılında *Parerga and Paralipomena* adında makale derlemelerini yayımladı. Edebi stilinin akıcılığını ve zekâsını, bunun yanında da saygısız ve siyasi olarak yanlış olan fikirlerini halka sunmuş oldu.

1848 başarısız kıtasal devrimleri Schopenhauer'in altmışıncı doğum gününden sonra olmuştur. Altmışlarında, dünyayı daha iyi bir yer haline getirmeye çalışan siyasi denemelerle hayal kırıklığına uğratılmış bir nesilde çok popüler hale gelmiştir. Eserlerinde ağır bir şekilde kırbaçladığı Alman akademik müesses nizamından faydalanmıştır. Küçük düşürücü bir ilüzyon olarak adlandırdığı dünyanın, rahatlıklarından da faydalanıyordu. İnsanlar kendisinden riyazet idealinden çok farklı bir hayat sürdüğü konusunda şikâyetçi olurlarsa, "bir ahlakçıdan, kendi sahip olduğundan daha

başka erdemler öğretmemesini beklemek tuhaf bir istektir" cevabını verirdi. 1860'da hayata veda etmiştir.

Kierkegaard'da Etik ve Din

Schopenhauer Frankfurt'ta *The World as Will and Idea* adlı kitabını geliştirirken, Kopenhag'da bir Danimarkalı filozof, riyazeti çok daha farklı metafiziksel temeller üzerinden anlatan bir seri tez yayınlamaktaydı. Bu kişi 1813 doğumlu, hüzünlü bir ailenin ferdi Søren Aabye Kierkegaard'dır. Annesi ve altı kardeşini daha büyümeden kaybetmişti, ayrıca babası daha küçük bir çobanken dine küfrettiği için kendisinin lanetli olduğuna inanan bir adamdı. 1830'da Kopenhag Üniversitesi'ne teoloji çalışmalarına katılmak için gitmiş ve aynı Schopenhauer gibi Hegel felsefesiyle tanışmış ve bir nefret geliştirmiştir. Teolojiyi sevmemiştir ancak 1838'de 'tarif edilemez bir mutluluğa' ulaştığı mistik bir deneyim yaşadığı bir sohbete katılmıştır. 1840'da Regine Olsen ile nişanlanmış ancak ailesinin ve kendinin geçmişini düşünerek evliliğin kendine uygun olmadığına karar verip bir yıl sonra nişanı bozmuştur. Yani felsefeyi kendisi için ilahi bir uğraş, bir misyon olarak görmüştür.

1841 yılında Sokratik ironi üzerine hazırladığı tezi tamamladıktan sonra, Kierkegaard Berlin'e gitmiş ve Schelling'in derslerine katılmıştır. Alman idealizmi konusundaki nefreti artmıştı; ancak Schopenhauer'un aksine sorununun bireyin azımsanması olduğunu düşünüyordu. Schopenhauer gibi, okurları için sonucunda feragat etmeye varacakları ruhsal bir gelişim sunmuştur. Onun versiyonunda, bu yolda gelinen her bir aşamada bireyselliğin azalmasından ziyade, birey kendinin eşsiz kişiliğini doğrular.

Kierkegaard'ın sistemi 1843 ve 46 yılları arasında farklı müstear isimlerle yayınladığı bir dizi eserde açıklanmıştır. 1843'te basılan *Either/Or* [Ya/Ya da] adlı eser biri estetik diğeri etik olmak üzere iki hayat görüşünü sunmaktadır. Bireyin kalabalığın sorgulamayan bir üyesi olarak başlamak üzere, estetik kendi farkına varmak için atılan ilk adımdır. Estetik bir insan keyfinin peşinden koşar; ancak bunu zevk ve zerafetle yapar. Bu karakterin temel özelliği kendini o anki çekici olan şeyden mahrum bırakacağı için kişisel, sosyal ya da resmi herhangi bir sorumluluk almaktan kaçınmasıdır. Zaman geçtikçe böyle bir insan, anlık özgürlüklerin aslında

kendi gücüne koyduğu sınırlamalar olduğunun farkına varacaktır. Böyle bir durumda sosyal kurumlarda yerini bulacağı ve bundan doğan sorumlulukları yükleneceği etik aşamasına geçecektir. Bu ahlaki kuralları ne kadar uygulamaya çalışsa da, gücünün buna yetmediğini görecektir. Tanrı'nın gözünde de hep yanlış taraftadır.

Yaşamın hem estetik hem de etik yanları dinî bir atmosfere taşınmalıdır. Bu mesaj *Fear and Trembling* [1843, Korku ve Titreme], *The Concept of Anxiety* [1844, Kaygı Kavramı] ve *Stages of Life* [1845, Hayat Düzeyleri] gibi daha farklı eserlerde de aktarılmıştır. Mesajı, Hegelcilerin aksine, inancın herhangi bir objektif sorgulamanın çıktısı olmadığı olan bu seriler 1846 yılında *Concluding Unscientific Postscript* [Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar]'ın basımıyla birlikte doruğa ulaşmış oldu.

Etik alandan dinî alana geçiş, Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İsmail'i kurban etmesini buyurduğu İncil hikâyesini referans olarak alan *Fear and Trembling* adlı eserde canlı bir şekilde tasvir edilmiştir. Sokrates gibi etik bir kahraman, evrensel ahlaki kurallar için kendi hayatından vazgeçebilir; ancak İbrahim Tanrı'nın tek bir emriyle ona duyduğu bağlılıktan dolayı bir ahlaki kuralı bozabilir. Kierkegaard bunu 'etiğin din yüzünden askıya alınması' olarak adlandırır. İbrahim bu hareketiyle daha büyük bir amaca (*telos*) ulaşmak için etik yasayı çiğnemiştir. Ancak bir birey ahlaki kuralları çiğneme gereği hissederse, kimse bunun yalnızca bir dürtü veya Tanrı'nın bir emri olup olmadığını bilemez. Hatta bunu kendine bile kanıtlayamaz; kararını körü körüne bağlı olduğu inancı aracığıyla vermelidir.

İkinci bir mistik deneyimden sonra 1848'de Kierkegaard yazılarında daha saydam bir yol izlemiş ve kendi adıyla *Purity of Heart is to Will One Thing* [1847, Kalbin Saflığı Tek Bir Şey İstemektir] ve *Works of Love* [1847, Sevginin Eserleri] gibi birkaç Hıristiyan söylemleri ve eserleri yayınlamıştır. Ancak sonradan, aynı zamanda birinin kişiliğinin ve varlığının tamamıyla farkına varması için gereken ve kedere tek alternatif olan inancı sunan *Sickness unto Death* [Ölümcül Hastalık Umutsuzluk] için yine bir mahlas kullanmayı tercih etmiştir.

Kierkegaard yaşamının son zamanlarını sadece ismen Hristiyan olarak kabul ettiği Danimarka Kilisesi ile çatışma halinde geçirmiştir. Başpiskopos Bishop J.P. Mynster'e eleştirel şekilde yaklaşmış ve 1854 yılında ölümünden sonra sert eleştiriler yayınlamıştır. Dokuz sayı olarak basılan

Ruhban sınıfı karşıtı gazete *The Moment*'ı kurmuş ve finanse etmiştir. Kasım 1855'te birkaç haftalık hastalık sürecinden sonra caddede düşmüş ve hayatını yitirmiştir. Vasiyetine ve yeğeninin diretmelerine rağmen kilisede cenaze töreni düzenlenmiştir.

Diyalektik Materyalizm

Schopenhauer ve Kierkegaard felsefi güçlerini Hegel'in sistemine olan tepkilerinden kazanmışlardır. Ancak Hegelciliğe karşı en sert ve en etkili tepkiyi kendi felsefi görevini "Hegel'i ayakları üzerine oturtmak" olarak adlandıran Karl Marx sunmuştur. Ona göre Hegel'in diyalektik idealizmi, diyalektik materyalizm ile değiştirilmeliydi.

Marx'ın babası, oğlunun doğumundan hemen önce Protestanlığı kabul eden liberal bir Yahudi idi. Genç Karl okula Trier'de gitmiş, bir yıllığına Bonn Üniversitesinde hukuk üzerine öğrenim görmüş ve düzen bozucu eylemlerde bulunmuştur. Sonra beş yıllığına Berlin Üniversitesine gitmiş, orada kendini bulmuş, hukuktan felsefeye geçiş yapmış ve şiir yazmakla ilgilenmiştir. Marx Berlin'e geldiğinde Hegel çoktan ölmüştü, ancak o Bruno Bauer tarafından yönetilen, içlerinde Ludwig Feuerbach'ın da bulunduğu Genç Hegelciler adıyla bilinen sol yanlı grupla birlikte Hegel Felsefesini çalışmıştır. Hegel ve Bauer'den tarihi diyalektik bir süreç olarak görmeyi öğrenmiştir. Geometrik kanıtlarla benzer bir zorluk içeren süreç halindeki temel mantıksal ya da metafiziksel ilkelere göre, tarihin her aşaması bir öncekinden etkilenmiştir.

Genç Hegelciler Hegel'in, kendi varlıklarının içsel bir unsuru olan bir şeyi kendilerinin dışındaymış gibi gördükleri durum anlamına gelen 'yabancılaşma' görüşüne çok önem vermişlerdir. Hegel'in vurguladığı yabancılaşma çeşidi, her biri tek bir Ruhun göstergeleri olan bireylerin, birbirlerini bir bütünün parçaları olarak görmelerindense rakip olarak görmeleridir. Bauer ve bilhassa Feuerbach dini, varlıkların en üstünü olan insanların kendi hayatlarını ve bilinçlerini gerçek-olmayan cennete yansıttıkları bir çeşit yabancılaşma olarak görmüşlerdir. Feuerbach 'din insanın kendinden ayrılmasıdır, insan kendine karşıt bir varlık olarak Tanrı'yı sunmuştur' der (*W* vi. 41).

Hegel ve Feuerbach için din yanlış bilinçin bir formudur. Hegel'e göre bu durum dinî mitlerin idealist metafiziğe tercüme edilmesiyle tedavi edilebilirdi. Ancak Feuerbach için, Hegelciliğin kendisi de bir tür yabancılaşma idi. Din tercüme edilmemeli, saf dışı bırakılmalıydı ve yerine de toplumdaki insanların günlük hayatlarının pozitif ve doğal anlayışı getirilmeliydi. Marx da dinin bir çeşit yanlış bilinç olduğuna katılıyordu ama hem Hegel'in hem de Feuerbach'ın yabancılaşma sorununu tam anlamıyla çözemediklerini düşünüyordu. Hegel'in metafiziği insanı, aslında kontrol mekanizması olması gerektiği yerde sürecin sadece bir seyircisi olarak görmekteydi. Tam tersine Feuerbach ise, Tanrı'nın, insanların taptığı tek yabancı mahiyet olmadığını kavrayamamıştı. Daha da önemlisi, Emekne olan yabancılaşmayı temsil eden para idi. Özel mülkiyet devletin temeli olduğundan dolayı, Marx Hegel'in siyaset felsefesi üzerine yazdığı bir eleştiride devletin de insanın özüne yabancılaşmasını sağlayan bir etken olduğunu belirtmiştir. 'Yabancılaşma felsefi yansıtmalarla çözülemez, gereken şey toplumsal devrim kadar güçlü bir şeydir. Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa aslolan onu değiştirmektir' demiştir (*TF* 11).

Jena Üniversitesinde Democritus ve Epicurus üzerine hazırladığı tezle doktorasını tamamladıktan sonra Marx, 1842 yılında Genç Hegelcilerden ayrılmış, Köln'de yaşamaya başlamış ve siyasi gazeteci olarak kariyerine devam etmiştir. Radikal bir gazete olan *Rheinische Zeitung*'un editörlüğünü yapmıştır. 1843'te çocukluğundan beri tanıdığı, Prusya hükümeti adına görevli bir baron'un kızı olan, Jenny von Westphalen ile evlenmiştir. Asabi ve amirane olmasına rağmen –alışılmadık bir biçimde büyük filozoflardan biri olan – Marx, 1881 yılında eşinin ölümüne kadar mutlu bir evlilik hayatı sürmüştür. Düğünden hemen sonra, *Rheinische Zeitung* adlı gazete Rus Çarının baskısıyla Prusya Hükümeti tarafından kapatılmıştır.

Marx ailesi, Karl'ın gazeteci olarak iş bulacağı, ekonomi politik üzerine İngiliz eserlerini okuyacağı ve birkaç radikal arkadaş edineceği Paris'e taşınmıştır. Bu arkadaşlarından en önemlisi İngiltere emekçi sınıfının üzerine çalışmasını yazan, babasının Manchester'daki pamuk eğirme fabrikasından yeni ayrılmış Friedrich Engels idi. Marx ve Engels Paris'teki Café de la Régence'da tanışmalarının ardından toplumsal sahiplik adına bireysel sahipliklerin kaldırılması anlamına gelen 'komünizm' üzerine ça-

lışmalar yapmışlardır. Bu iki adamın üzerinde çalıştıkları en önemli eser, Marx'ın yıkıcı gazeteciliği dolayısıyla Paris'ten kovulduktan sonra gittiği Brüksel'de tamamlanan *The German Ideology* [Alman İdeolojisi]'dir.

Bu kitapta Marx ve Engels tarihin materyalist anlayışını sunmuşlardır. "Hayat bilinci belirler, bilinç hayatı değil." Tarihin temel gerçekliği ekonomik üretim sürecidir ve bunu anlayabilmek için üretimin fiziki durumu hakkında bilgi sahibi olunmalıdır. Çeşitli üretim şekilleri; sosyal sınıf oluşumuna sebep olmuş, aralarındaki çekişmeyi artırmış ve sonuç olarak da siyasi yaşam, kanun ve etiğin çeşitlenmesine neden olmuştur. Örneğin el değirmeni feodal bir başkan tarafından yönetilen bir toplum oluştururken, buharlı değirmen, endüstriyel bir kapitalist tarafından yönetilen bir toplum oluşturur. Bu aşamalardan işçi sınıfı devrimi ve komünizmin gelişine kadar dünyayı diyalektik bir süreç yönlendirir.

The German Ideology Marx hayattayken yayınlanmamıştır ancak içindeki fikirler 1847'de P. J. Proudhon'un *The Philosophy of Poverty* eserine [Sefaletin Felsefesi] cevap olarak yayınlanan *The Poverty of Philosophy* [Felsefenin Sefaleti] adlı kitabında özetlenmiştir. Tarihin materyalist anlayışı üzerine daha iyi bilinen bir eser de, Engels'ın hazırladığı taslak üzerinden Marx'ın 1848 Şubatında hazırladığı *Komünist Manifesto*'dur. Yeni kurulan Komünist Birlik'in ideallerinin ve ilkelerinin bir özeti mahiyetinde yazılmıştır. *Manifesto*'nun teması Engels'in daha sonraki basımlarından birine yazdığı önsözde özetlenmiştir:

> Tarihin her çağında, yürürlükteki ekonomik üretim ve mübadele tarzı ile onun zorunlu olarak ortaya çıkardığı toplumsal örgütlenme, o çağın siyaset ve düşünce tarihinin temelini oluşturur; o çağın siyaset ve düşünce tarihi ancak bu temelden yola çıkılarak izah edilebilir. Dolayısıyla, bütün insanlık tarihi (toprakta ortak mülkiyete dayanan ilkel kabile toplumunun dağılışından bu yana) bir sınıf savaşımları tarihi, sömüren sınıflarla sömürülen sınıflar, egemen sınıflarla ezilen sınıflar arasındaki mücadelelerin tarihi olagelmiştir; bu sınıf mücadelelerinin tarihi bir evrimler dizisi teşkil eder, ki bu dizide bugün varılmış olan aşamada sömürülen ve ezilen sınıf –proletarya– aynı zamanda bütün toplumu her türlü sömürü, baskı, sınıf ayrımı ve sınıf savaşımından temelli kurtarmadıkça, sömüren

> ve egemen sınıfın –burjuvazinin– hâkimiyetinden kendisini kurtaramaz. (*CM* 48)

Manifesto'nun en önemli cümlesi son cümlesidir: "Egemen sınıflar bir komünist devrim korkusuyla tir tir titresin. İşçi sınıfının zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şey yoktur. Oysa kazanacakları koskoca bir dünya vardır. Bütün ülkelerin işçileri, birleşin!"

Manifesto'nun yayınlandığı yılda, özellikle Paris, Berlin, Milan ve Roma gibi birçok şehirde silahlı isyanlar çıkarılmıştır. Marx ve Engels kısa süreliğine Almanya'ya dönmüş ve devrimcileri bedava devlet eğitimi sağlamaları, taşımacılığı ve bankacılığı devlet tekeline almaları ve aşamalı gelir vergisi uygulamaları konusunda teşvik etmişlerdir. Devrimin düşüşünden sonra Marx, savcıya hakaret ve devrime teşvik suçundan Köln'de iki kere yargılanmıştır. İki suçtan da temize çıkmış ancak Prusya topraklarından sınır dışı edilmiştir. Kısa süreliğine Paris'e dönmüş ancak oradan da sınır dışı edilmiştir. Hayatının geriye kalan kısmını, altı çocuğundan üçünün açlıktan ölmesine neden olacak kadar fakir olarak Londra'da geçirmiştir.

Londra'da Marx, genellikle günün on saatini İngiliz Kütüphanesinde diyalektik materyalizm kuramını geliştirmek için araştırma yaparak durmaksızın çalışarak geçirmiştir. 1857-8 kışında geçmiş on yılın ekonomik durumu hakkında düşüncelerini defterlere aktarmıştır: Bu defterler *Grundrisse* başlığıyla 1953'te basılana kadar gün yüzüne çıkmamıştır. 1859'da *Contribution to a Critique of Political Economy* [Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı] adlı kitabı bu taslaklara dayandırmıştır. Bu eserin önsözü, tarihin materyalist kavrayışının özlü ve önemli bir ifadesidir.

Tüm hayatı boyunca Marx, komünist teoriyi pratiğe dönüştürebilmek için çabalamıştır. 1864'de Birinci Enternasyonal olarak bilinen Uluslararası Emekçiler Birliği'nin kurulmasına yardımcı olmuştur. 9 yılda 6 kongre düzenlemişler; ancak anarşist Mikhail Bakunin'in çıkarttığı iç çatışmalardan zarar görmüş, 1870'te çetin Paris isyanına destek verdikleri için dışarıda kötü nam salmışlardır. Birlik 1876 yılında kendini feshetti.

Marx'ın yazı kariyeri; tarihi gidişatı, egemen güçler ve üretim ilişkileri tarafından yönlendirilişini ayrıntılarıyla açıklamaya çalıştığı *Kapital* ile doruk noktasına ulaşmıştır. İlk cildi 1867 yılında Hamburg'da, ikinci ve üçüncü ciltleri ise Marx'ın sağlığında yayınlanmamış –1883 yılında vefa

etmiştir– ancak ölümünden sonra Engels tarafından yayınlanmıştır. Marx Highgate Mezarlığında eşinin yanına gömülmüştür.

Marx'ın en önemli eserinin teması kapitalist sistemin nihai bir kriz içerisinde olmasıdır. Kapitalizm doğası gereği emekçi kesimin sömürülmesini gerektirir. Herhangi bir ürünün gerçek değeri ona harcanan emekle doğru orantılıdır. Ancak sermayeci bu gelirin bir kısmını kendine ayırır ve işçilere ürünün gerçek değerinden daha az para öder. Teknoloji geliştikçe işçinin verimliliği artar dolayısıyla sermayedar gelirin daha büyük bir kısmını cebine atabilir.[2] Bu sömürü, işçi sınıfının artık kaldıramayacağı bir noktaya gelecek ve bir devrime neden olacaktır. Kapitalist sistem yıkılıp yerine işçi sınıfının önderliğini yaptığı, özel mülkü kaldırıp tüm üretim yollarının hükümet kontrolünde olacağı sosyalist bir devlet kurulacaktır. Ancak bu sosyalist devlet de sonradan yıkılıp yerine kişinin çıkarlarının toplumun çıkarlarıyla örtüştüğü komünist bir toplum oluşturulacaktır.

Marx'ın tarihin gidişatına dair fikirleri, yani evrensel bir sosyalizme sonradan da komünizme dönüşeceği şeklinde öngördüğü işçi devrimi, ölümünden bu yana tahrif edilmiştir. Ama kendi ne düşünmüş olursa olsun teorileri temelde bilimsellikten ziyade politik ve felsefi idi; bu bakış açısıyla bakıldığında başarılı da olabilirdi başarısız da. Marx her şeyin tamamen ekonomik faktörlerden kaynaklandığını iddia ederek yanılıyordu. Marxist türden bir sosyalist rejimi uygulayan ülkelerde bile, Lenin, Stalin, Mao gibi kişiler tarafından kullanılan güç, sadece kişisel olmayan güçlerin tarihe damgasını vurduğu teorisinin ne kadar yanlış olduğunu göstermiştir. Ancak diğer bir yandan hiçbir tarihçi, felsefe tarihçileri bile, bugünlerde ekonomik faktörlerin siyaset ve kültüre olan etkisini inkâr edemez.

Eğer geçmişe bakarsak *Komünist Manifesto*'nun yayınlanmasından yüz elli yıl sonra, sadece zorbalıkla uygulanabilecek acımasız önlemlerin (mirasın kaldırılması ve zorunlu tarımsal hizmet gibi); gelişmiş ülkelerin kanıksadığı kurumların (aşamalı vergi, evrensel eğitim gibi); ve farklı zamanlarda ve yerlerde uygulanıp bazen başarılı bazen başarısız olunan deneylerin (banka ve demiryollarının ulusallaştırılması gibi) var olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Kimilerince peygamber olarak kabul edilen Marx'a ve ideolojilerin kamuoyunun bir duman perdesi olduğuna dair savına kar-

2 Marx'ın artık değer teorisi 11. Bölüm'de detaylı bir şekilde tartışılacaktır.

şı bir güvensizlik oluşmuştur. Bilincin hayatı yönlendirdiğine dair tezi en iyi çürüten Marx'ın kendi felsefesidir. Ölümünden beri bilimsel bir teori olarak değil de politik aktivizme ve politik rejimlere ilham olarak, fikirlerinden öyle ya da böyle dünya tarihi çok etkilenmiştir.

Darwin ve Doğal Seleksiyon

Ölümünden on yıl önce Marx, *On the Origin of Species* [Türlerin Kökeni Üzerine] adlı kitabı on dört yıl önce yayınlanan Charles Darwin'e *Kapital*'in birinci cildinin ikinci baskısından bir kopya göndermiştir. Bu hediyeye çok saygılı bir şekilde 'harika bir eser' diyerek teşekkür eden Darwin, diğer birçok okuyucu gibi, kitabın ilk sayfalarından daha öteye geçememiştir. Marx'ın cenaze konuşmasını yaparken Engels, tarihin materyalist anlayışının, doğal seleksiyon yoluyla evrimin keşfiyle bir tutulacak kadar büyük bir bilimsel atılım olduğunu söylemiştir. Bu bir abartıydı ama Marx ve Darwin, on dokuzuncu yüzyılın hatta şimdinin bile en çok eleştirilen ve en etkili düşünürlerinden oldular.

Charles Darwin Shrewsbury'de 1809 yılında doğmuştur, 1818-1825 yılları arasında Shrewsbury okulunda yatılı olarak kalmıştır. 1825 yılında Edinburgh'a tıp öğrencisi olarak yazılmış ancak eğitimini tamamlamamış, bunun yerine Cambridge'de Christ's College'a gitmiş ve 1831 yılında lisans mezunu olmuştur. Bitkibilim Profesörü, Charles'ı *HMS Beagle* gemisinin doğa bilimleri uzmanı olarak atayacak olan kaptan Fitzroy'a tavsiye etmiştir. Güney yarın kürede denizde geçirilen beş yılda Darwin jeolojiyle, botanikle, zoolojiyle ve antropolojiyle alakalı birçok materyal toplamıştır. En başta zoolojiden ziyade jeolojiye ilgi duymuş; mercan kayalıkların oluşumu ve volkanik adaların doğası üzerine keşiflerde bulunmuştur. 1839 yılında denizcilik araştırmalarını anlattığı *The Voyage of the Beagle* [Beagle Yolculuğu] adıyla bilinen kitabı basılmıştır. Aynı yıl Emma Wedgwood ile evlenmiş ve Royal Society'e (Kraliyet Cemiyeti) seçilmiştir.

1840 ve 1850'lerde Kent'teki arazisinde hayvanları ve bitkileri incelemiş ve doğal seleksiyon teorisini geliştirmiştir. 1844 yılında ise kendisi için fikirlerinin bir taslağını oluşturmuştur. Teorisini 1860'lı yıllarda kalın bir kitapta anlatmak gibi bir düşüncesi olmuştur. Ancak başka bir zooloji uzmanı Alfred Russell Wallace 1858 yılında "en güçlü olanın yaşamını sür-

dürme ilkesini" kültürlü bir kitleye anlattığında; Darwin kendi fikirlerinin önceliğini ortaya koymak adına düşüncelerinin bir özeti niteliğinde *On The Origin Of Species* adlı kitabını yayınlama konusunda hızlı davranmıştır. 1860 yılında Britanya Bilim Geliştirme Derneği'nin (The British Association for the Advancement of Science) bir toplantısında Thomas Henry Huxley, Oxford piskoposu Samuel Wilberforce ile girdiği meşhur tartışmada Darwinizmi savunmuştur.

Daha sonraki yıllarda Darwin, döllenme ile türler içi ve türler arası davranış ve yapı farklılıkları konusunda birçok tamamlayıcı bilimsel tez yayınlamıştır. Sonraki kitaplarından en çok bilineni *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* [İnsanın Türeyişi, ve Cinsiyete Mahsus Seçilim] adlı eseridir. Bu kitapta doğal seleksiyon teorisine önemli bir destek olan cinsel seleksiyon teorisini geliştirmesinin yanında, insanoğlunun orangutanlar, şempanzeler ve gorillerle ortak ataları olduğu tezini savunmuştur. 1882 yılında ölmüş, Westminister manastırına gömülmüştür.

Darwin evrim teorisini öneren ilk kişi değildir. Antik dünyada, Darwin'in kendisinin de müteşekkir olduğu Sicilyalı Filozof Empedocles doğal seleksiyon ilkesini öngörmüştür.[3] Ancak Empedocles'in fikirleri, türlerin ezelden beri var olduğuna inanan Aristoteles tarafından saldırıya uğramış ve hayvanların Cennette Âdem için Tanrı tarafından yaratıldığına inanan Hıristiyanlar tarafından görmezden gelinmiştir. Darwin'in teorisinin kurulu olduğu platformu sağlayacak olan bitki ve hayvan türleri sınıflandırmasını yapan İsveçli büyük doğabilimci Linnaeus (1707-78), her türün ayrı ayrı yaratıldığına ve benzerlikler ve farklılıkların Yaratıcının tasarımını yansıttığına inanmaktaydı.

Linnaeus ve diğer taksonomi uzmanları bitki ve hayvan bütünlüklerini Latince isimler verdikleri cinslere ve türlere ayırmışlardır. Örneğin bütün aslanlar, *felis leo* denen aynı türün üyeleridir. Aslan türleri, kaplan (*felis tigris*) ve leoparın da (*felis pardus*) üyesi olduğu kedi familyasına (*felis*) aittirler. Verilen türlerin bireylerinin özellikleri birbirlerinden farklı olabilir ancak türün belirleyici özelliği üyelerinin aynı türden yavrulamaları için diğer üyelerle çiftleşebilmeleridir. Farklı türlerin üyeleri arasındaki birleşme ise genel olarak neticesiz kalır.

3 Empedokles'in düşünceleri için Cilt I'e bakınız.

Yaratıcının esrarengiz amaçlarından medet ummaktansa birkaç doğa bilimci, aynı familyanın farklı türleri arasındaki benzerliği uzaktan ortak bir ataya sahip olmaları ile açıklamaya çalışmışlardır. Bu düşünce Darwin'in büyük babası Erasmus Darwin (1731-1802) tarafından önerilmiş ve 1815 yılında türlerin, herhangi bir kuşağın sonradan yavrularına geçecek faydalı bir özellik edinebileceklerini düşünen Fransız zooloji uzmanı J. B. Lamarck tarafından da desteklenmiştir. En üstteki yapraklara uzanan zürafalar boyunlarını uzatabilir ve daha uzun boyunlu yavrulara sahip olabilirlerdi.

Darwin eski doğal seleksiyon görüşünü tekrar gündeme getirerek türler arası farklılıklara ve benzerliklere oldukça değişik bir yaklaşım geliştirebilmiştir. Teorisinin üç ana temeli vardır. İlk olarak; organizmalar yaşadıkları çevreye adapte olabildikleri derecede çeşitlenirler. İkinci olarak, bütün türler sayılarını bir jenerasyondan diğerine daha da artıracak oranda çoğalırlar: yavaş üreyen bir çift filin bile 500 yıllık bir süreçte sayıları 15 milyona ulaşabilir. Üçüncü olarak ise türlerin bu hızda sayılarının artmamasının sebebi ise yavrulardan sadece bir kısmının üreyebilecek kadar yaşamalarıdır. Her türün bütün üyeleri hayatta kalmak için iklimlere karşı, yarışma halinde olan bireylere ve türlere karşı, kendilerine yemek bulmak ve de diğerlerine yem olmamak için savaş vermelidir. Evrim mekanizmasını oluşturan seleksiyonu etkileyen de bu üçünü faktördür.

> Hangi nedenden olursa olsun, ne kadar az da olsa herhangi bir türün yaşam savaşında, türün herhangi bir bireyine dış dünyayla ve diğer organik varlıklarla olan karmakarışık ilişkisine bir fayda sağlayacaksa eğer; bu değişiklikler bu bireyi korumaya meyilli olacak ve gelecek nesillere de miras olarak kalacaktır. Belirli aralıklarla doğan türün birçok bireyinden sadece bir kısmı yaşayabileceği için yavruları da yaşamlarını sürdürme konusunda da daha şanslı olacaktır. (*OS* 52)

Darwin seleksiyon türlerinden üç tanesini ayrı tutmuştur. Yapay seleksiyon ister bir patatesin ister bir yarış atının olsun kendi amaçlarına en uygun üreme modellerini seçen çiftçiler tarafından uzun yıllardır uygulanmaktadır. Doğal seleksiyon, yapay seleksiyonun aksine bir amaç için oluşmaz. Avantajlı türler bireylerinin üremesi yoluyla ve hayatta kalma dürtüleriyle korunmaktadırlar. Doğal seleksiyon içinde Darwin, dar anla-

mıyla bir bireyin üremek için yeterince uzun yaşayıp yaşamadığına karar veren doğal seleksiyon ve yaşayan bir bireyin kimle çiftleşeceğine karar veren cinsel seleksiyon arasında bir ayrım daha yapmıştır. Lamarck'ın aksine Darwin, adaptasyondaki farklılıkların ebeveynlerin hayatları boyunca edindiklerine yani bir sonraki nesle aktardıkları özellikleri bir önceki nesilden aldıklarına inanmıştır. Tür çeşitliliği hakkında birkaç kural oluşturulabilse de avantajlı bir türün kökeni daha çok şansla alakalı da olabilir.

Doğal seleksiyon tek bir türün özellikleri söz konusu olunca kolayca gözlenebilir ve gösterilebilir. Bazıları koyu bazıları açık renkli olan, huş ağacında yaşayan ve kuşlar tarafından avlanan pireleri ele alalım. Ağaçlar doğal gümüş renklerini korurken, daha iyi kamufle olmuş açık renkli pirelerin yaşam şansı daha yüksektir dolayısıyla da popülasyonun büyük bir kısmını bunlar oluştururlar. Ancak eğer ağaçlar dumanla daha koyu hale gelirlerse, koyu renkli pirelerin yaşama şansları artacaktır. Ortalamanın üstünde bir sayı hayatta kalacağı için, dışarıdan sanki önceden açık renkli olanlar daha koyu renkli türler halini alıyormuş gibi görünecektir.

Darwin uzun süreler sonunda doğal seleksiyonun daha da ileriye gidip tamamen yeni bitki ve hayvan türleri oluşturabileceğine inanmıştır. Bu o kadar yavaş bir süreç olacaktır ki gözlemlenemeyecektir bile; ancak jeolojide son buluşlar, türlerin bu şekilde oluşup yok olabileceği kadar uzun zamandır dünyanın var olduğuna dair çok mantıklı açıklamalarda bulunmuştur. Yani evrim sadece var olan türler arasındaki benzerlik ve farklılıklarla değil, aynı zamanda dünya üzerinde keşfedilen eski çağlara ait hala var olan ya da soyu tükenmiş türlere ait fosil yapılarının arasındaki farklılıklarla da açıklanabilirdi. Darwin'e göre, çok karmaşık organlar ve güdüler bile insanoğlunun daha iyi hale gelmesi için oluşan sayısız ufak değişiklikler ile bütünüyle açıklanabilirdi.

> Faklı uzaklıklara odaklanabilen, farklı oranlarda ışığı kabul edebilen ve yuvarlaklık ve renksel bozuklukları düzeltebilen eşsiz düzeneğiyle gözün; doğal seleksiyon yoluyla oluşmuş olabileceğini düşünmek, açıkça söyleyebilirim ki çok absürd bir yaklaşım olurdu. Ancak mantığım bana; eğer mükemmel ve kompleks bir gözden sorunlu ve basit bir göze doğru her biri sahibine faydası olan aşamaların var olduğu gösterilebilirse, ve göz çok ufak değişiklikler gösteriyorsa, bu değişiklikler aktarılabiliyorsa ki durum da bu, ve

> de bu organdaki değişiklikler değişen yaşam koşullarında hayvana faydalıysa; işte o zaman kompleks ve mükemmel yapıda bir gözün hayal gücümüz almasa da doğal seleksiyonla oluşabileceğine inanmaktaki zorluk ortadan kalkar. (*OS* 152)

İlk olarak Gregor Mendel tarafından popülasyon genetiğinin kuralları ortaya konduğunda ve sonradan DNA'nın tanımlanması ile moleküler genetikçilerin kalıtımı açıklayabilmesiyle birlikte Darwin'in teorisi ölümünden sonra daha da güçlendi. Darwinizm hikâyesi felsefe tarihine değil bilim tarihine aittir; ancak Darwinin biyolojik çalışmalarının din felsefesi ve genel metafizik üzerine içerimlerinden dolayı hiçbir felsefe tarihi Darwin'den bahsetmeden tam olamaz.[4]

John Henry Newman

Darwin'in fikirlerine kilise çevreleri karşı çıkmış olsa da, Viktorya çağının en büyük dinî yazarı John Henry Newman tarafından ağır başlılıkla kabul edilmiştir. *On the Origin of Species* adlı kitabın ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Newman, eğer birisi her türün ayrı ayrı yaratıldığına inanıyorsa o zaman fosil barındıran kayalara da inanmalıdır görüşünü sunmuştur. "Farklı türlerin yaratılışında; büyük ağaçların yaratılışında ya da içinde fosiller olan kayaların yaratılışında olduğu kadar basitlik isteği yatmaktadır. Yani maymunların aralarında hiç tarihsel bir bağ olmadan bu kadar insana benzemesi, fosil kemiklerin kayaların içine girmesi konusunda tarihsel bir gerçekliğin olmaması kadar ilginç" diye yazmıştır.[5] Darwin'e tam anlamıyla katılma konusunda hazırdı ve din ile bilim arasındaki hiçbir tartışmaya girmedi. Ancak felsefe tarihinde yer almasının başka bir sebebi vardır.

Newman 1801'de Londra'da doğmuş, Oxford Trinity College'da 1817-20 yılları arasında eğitim görmüş ve 1822-45 yılları arasında Oriel'de akademi üyeliği yapmıştır. 1828 yılında Üniversite kilisesi St. Mary'de Papaz olmuş ve vaiz kimliğini kazanmıştır. Protestan olarak yetiştirilmesinin ardından yıllar boyunca Hıristiyanlığın Katolik olarak yorumlanmasının doğruluğundan emin olmuştur. Bu yorumun İngiliz Kilisesinde ana görüş olarak

---

4 Bu içerimler 7. ve 12. Bölümlerde tartışılmıştır.
5 Aktaran David Brown, *Newman: A Man for our Time* (Londra: SPCK, 1990), 5.

kabul edilmesi için uğraşan 'Oxford Hareketi'nin kurucularından biridir. 1845 yılında Oriel akademisyenliğinden ayrılıp Katolikliğe dönmüştür.

Katolik bir rahip olarak hayatının geri kalan kısmını geçirdiği Birmingham'da mahalli rahipler topluluğu, diğer bir değişle küçük bir tapınak kurmuştur. 1850 yılında Dublin'de yeni bir Katolik Üniversitesinin ilk rektörü olarak atanmıştır. 1858 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür. Burada verdiği dersler ve nutuklar yayınlandığında klasik eğitim teorisi haline gelen *The Idea of a University* [Üniversite Fikri] başlıklı kitabı oluşturmuştur.

Newman, hem ihtidasından önce hem de sonra birçok dini eser yazmıştır ancak yazar olarak tanınması, romancı Charles Kingsley tarafından dürüstlüğüne karşı yapılan suçlamalara karşı olarak yazdığı otobiyografisi *Apologia pro Vita Sua* ile olmuştur. Tarihî ve dinî eserlerinin yanında, 1870 yılında felsefi bir klasik olan, ilk olarak St. Mary Kilisesinde verdiği Üniversite Vaazlarında sunduğu bilgi kuramına dair fikirlerini geliştirdiği *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* adlı kitabı da yazmıştır. Newman, Vatikan Konseyinin 1870 yılında sunduğu Yanılmazlık Yasası tanımı konusunda İngiltere Katolik Kilisesinin başı Kardinal Manning'in duyduğu coşkuyu paylaşmıyordu. Ancak 1879 yılında Papa 8. Leo tarafından kardinal ilan edilmiştir. 1890 yılında ölümüne kadar emeklilik hayatı yaşamıştır. En iyi bilinen eserlerinden bir tanesi, ölüm üzerine manzum bir drama ve bir meditasyon olarak yazdığı, 1900'de Edward Elgar tarafından bestelenen *The Dream of Gerontius*'tur.

Newman'ın felsefeye olan ilgisi, dünyaya sadece tanrıya olan inancın değil ayrıca dinî bir mezhebi kabul etmenin de mantıksal bir aktivite olacağını kanıtlama isteğinden gelmekteydi. Sürekli aynı soruyla karşılaştı; çıkarımlarının kanıtladığı şeyin inanca tam olarak bağlanmak için yetersiz olarak görüldüğü düşünülürse, dini bir inanç nasıl haklı çıkarılabilir? Kierkegaard gibi mantık olmaksızın inancın kabul edilmesini, körü körüne uçurumdan atlanmasını istememiştir. Bir mezhebe bağlı olmanın içinde barındırdığı maddelere kanıt sunulamamasına rağmen kendisinin mantıklı bir iş olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu soruyla uğraşırken *The Grammar of Assent* adlı eserinde Newman, dini bağlamların yanında seküler bağlamlarda da inancın doğası hakkındaki genel felsefi düşünceler konusunda çok şey söylemiştir.

Newman tarafından ortaya atılan genel felsefi soru şudur: yeterli bir kanıt ve argüman eksikliği söz konusu olduğunda bir öneriyi onaylamak her zaman yanlış mıdır? Locke hiçbir önerinin üzerine kurulduğu kanıtlar tarafından haklı çıkarılan önerilerden daha kolay kabul edilemeyeceğini söyler. Yanıt olarak Newman sıkı sıkıya inandığımız şeylerin dayanaksız kanıtlarının çok da ötesine geçtiğini söyler. Büyük Britanya'nın bir ada olduğuna hepimiz inanırız ama kaçımız etrafını dolaştı veya dolaşan bir insanla tanıştı? Kanıtların ötesine geçmeyi reddedersek, dünya devam edemez ve de bilim kendi gelişemez.

Newman "Yani dinî inançlar temelleri sanrılardan daha öteye geçemediği için mantıksız olarak nitelendirilemez. Hristiyanlık dininin doğruluğunun kanıtı Yahudilik dininde bulunabilir" demiştir. Bu kanıtların sadece kabul etmeye hazır olan insanlar, yani Tanrı inancını taşıyan ve vahiy olanağına inananlar için geçerli olduğunu kabul etmiştir. İlk olarak insanın neden Tanrıya inanması gerektiği sorulursa Newman, vicdanının sesinde var olan, ulu bir gücün içsel deneyimine dikkat çekerek cevap verir.

Hâlihazırda inançlı olmayan insanlardan sadece birkaçı Newman'ın vicdan ya da tarihin tanıklığına çektiği dikkati ikna edici bulmuşlardır. Ancak Hıristiyanlık savunularını temellendirdiği genel epitemoloji, dinî inançlarını paylaşmayan filozoflar tarafından takdir görmüştür. İnanç ve kesinlik konularını Hume ve Wittgenstein arasındaki dönemde muhtemelen en iyi ele alan kişidir.[6]

Nietzsche

Tam da Newman dinî inançların mantıksallığını sunarken, yirminci yüzyılı Tanrının öldüğünü duyurarak inletecek genç bir adam Basel'a profesör olarak atanmıştır. Friedrich Nietzsche 1844 yılında Saxony'de kendini adamış Lüteriyen bir ailenin bir bireyi olarak dünyaya geldi. Bonn ve Liepzig üniversitelerinde okumuştur ancak eğitimi felsefe değil daha doktorasını tamamlamadan 24 yaşında profesör olarak atandığı klasik dilbilimdir. 1869-79 yılları arasında Basel'de 1870 yılında çıkan Fransa Prusya savaşında sıhhi orduda görev yapmasının dışında sürekli olarak eğitim vermiştir.

6 Bkz., bu kitap Bölüm 6.

Nietzsche kürsüsünü almadan hemen önce yaşadığı iki olaydan çok etkilenmiştir. Birincisi Schopenhauer'in *The World as Will and Idea*'sını okumak; diğeri ise onaltı yaşındayken duyduğundan beri onu büyüleyen *Tristan und Isolde* adlı eserin sahibi Richard Wagner ile tanışmaktır. İlk yayımlanmış eseri 1872 basımlı *The Birth of Tragedy* [Tragedya'nın Doğuşu], iki adamın da etkisini taşır. Bununla birlikte Yunan dünyasının iki özelliği olan; vahşi mantıksız tutkuları ifade ederken müzik ve tragedyayının temsili Dionysus ve disiplinli ve uyumlu bir güzelliği ifade ederken epik ve plastik sanatlarının temsili Apollo arasında bir zıtlık oluşturmuştur.

Yunan kültürünün başarısı bu ikisi arasında bir sentez oluşturabilmesidir ancak bu sentez Sokrates'in mantıksal baskınıyla alt üst olmuştur. Yunanlıları etkileyen gerileme, tek kurtuluşu kitabın da ithaf edildiği Wagner'in liderliğinde ilerlemek olan, o zamanın Almanyasını da etkilemiştir.

1873-76 yılları arasında Nietzsche *Untimely Meditations* (diğer bir İngilizce versiyonu adıyla *Songs of Season*) adı altında dört tane makale yayınlamıştır. İki tanesi olumsuz özelliktedir; bir tanesi İsa'nın hayatını anlatan bir kitabı olan David Strauss'un eleştirisi, diğeri ise bilimsel tarihle ilgili iddialara saldırıdır. İki tanesi de olumludur; bir tanesi Schopenhauer'a övgüler diğeri ise Wagner'in methiyesidir. Ancak 1878'e kadar Nietzsche'nin Wagner ile arası açılmış (*Parsifal*'den tiksinmişti) ve Schopenhauer'a olan ilgisini kaybetmişti (ve karamsarlığını çok boğucu bulmuştu). *Human All too Human* [İnsanca, Pek İnsanca] adlı eserinde kendini alışık olunmayan bir biçimde faydacı ahlakçılığa ve ilk defa bilimi sanattan üstün görmeye yakın hissetmiştir. Ancak hayatın üstün görevinin sanat olduğu düşüncesi tartışmacı ya da öğretici olmaktan ziyade poetik/şiirsel ve aforizmatik/vecizevî çalışma şeklinde kendini göstermiştir.

1879 yılında psikosomatik rahatsızlıktan muzdarip olan Nietzsche, Baseldeki kürsüsünden erkenden emekli olmuş ve akademik kariyerine son vermiştir. Sonraki 10 yılda, yazlarını Engadine'de Sils Maria'da daha iyi bir hayat arayışıyla İtalya ve İsviçre de ikamet etmeye başlamıştır. Schopenhauer'in karamsarlığını hayata iyimserlikle bakma görüşüyle değiştirebileceğini umut ettiği bir seri eser yayınlamıştır. 1881 yılında yayınladığı *Daybreak* ve 1882 yılında yayınlanan *The Gay Science* (ya da *Joyful Wisdom*) adlı eserleriyle Hıristiyan feragati, fedakârlık etiği, demokratik

siyaset ve bilimsel pozitivizmi hayatta zararlı olan şeyler olarak saymıştır. 'Özgür ruh fikrini ve imajını yapılandırma'yı kendine görev bilmiştir.

Kendi ruhunun özgürlüğünün ifadesi olarak Nietzsche 1882 yılında Alman materyalist Paul Rée ve Rus Feminist Louise von Salomé'ye katılarak 'üçlü' birliği oluşturmuştur. Ancak bu aşk üçgeni çok uzun sürmemiştir. Nitekim 1883'ten 85'e kadar Nietzsche kendini en önemli eseri *Thus Spake Zarathustra* [Böyle Buyurdu Zerdüşt] adlı kitaba vermiştir. Lou ile olan bu ilişkisinin mutsuz sonu kitabının en önemli aforizması olan 'Kadınların arasına mı gidiyorsunuz? Kırbacınızı unutmayın!' cümlesini söylemesinin sebebi olabilir. Ancak kitapta Nietzsche'nin hayatının son periyodunda çok önemli olacak üç fikir daha vardır. Bir tanesi, erkeklerin şimdi oldukları gibi ilerde de Süpermenler tarafından yerlerinin alınacağı fikridir: her zaman daha yüksek kademeliler, daha güçlüler, daha başarılılar, daha mutlular ve vücut ve ruhsal olarak dört dörtlük olanlar olacaktır. İkincisi, değerleri yeniden değerlendirme fikridir; yani geleneksel, özellikle Hristiyan ahlaki önceliklerinin değişmesidir. Üçüncüsü sonsuz tekrar fikridir: yani her olan olayın periyodik olarak tekrardan gerçekleştiği sonsuz döngüler olması fikridir.

Bu fikirler, felsefi olarak Nietzsche'nin 1886 yılındaki eseri *Beyond Good and Evil* [İyinin ve Kötünün Ötesinde] ve 1887 yılındaki eseri *The Genealogy of Morals* [Ahlakın Soykütüğü] gibi en önemli eserlerinde daha az ulvî daha çok tutarsız anlatımlarda verilmiştir. Bu metinler soyluluk, cesaret ve dürüstlüğe büyük önem veren aristokrat ahlakıyla; tevazu, sempati ve cömertlik gibi uysal karakter özellikleri arasında bir karşılaştırma yapmıştır. Notlarından çıkarılan birçok versiyonu ölümünden sonra yayınlanmış ancak sadece ilk kısmı, *The Antichrist* adıyla o hayattayken basılmıştır.

1888 yılı hareketli bir yıl olmuştur. *The Antichrist*'in yanı sıra Nietzsche Wagneri acımasızca eleştirdiği *The Case of Wagner*'i [Wagner Olayı] yayınlamış ve 1889'da yayınlanacak olan *The Twilight of the Idols* [Putların Alacakaranlığı] adlı eserini yazmıştır. Ayrıca, 1889 yılında Jena'da akıl hastanesine yatırılmasına sebep olan (muhtemelen frengi kaynaklı) zihinsel dengesizliğinin işaretlerinin görülebildiği yarı otobiyografik eseri *Ecce Homo*'yu yazmıştır. Son günlerini önce annesi tarafından sonra kâğıtlarının da arşivini hazırlayan kız kardeşi Elizabeth tarafından bakılarak akıl

hastası olarak geçirmiştir. Nietzsche 1900 yılında ölmüştür ve kız kardeşi onun tüm küliyatının, tuttuğu notların, defterlerinin ve el yazmalarının (*Nachlass*) kontrolünü eline almış ve yayınlanmasıyla özel olarak ilgilenmiştir.

Yirminci yüzyıl boyunca Nietzsche, özellikle Rus edebiyatı ve Alman felsefesi de olmak üzere kıtasal Avrupa üzerinde etkili olmuştur. Uysal ahlakçılığa ve demokratik sosyalizme karşıtlığı onu kendilerini insanlara üstün olarak gören Naziler arasında popüler yapmıştır. Biraz da bu sebepten İngilizce ana dili olan filozoflar onu ihmal etmişler ancak yüzyılın ikinci döneminde analitik gelenekteki etikçiler, geleneksel ahlakçılığa olan saldırılarını görmezden gelmektense çözüme ulaştırılması gerektiğinin farkına varmışlardır.[7]

7 Bkz., bu kitap bölüm 6.

2.

Peirce'den Strawson'a

C.S. Peirce ve Pragmatizm

Bu bölümlere kadar incelediğimiz düşünürlerin hepsi Avrupa, Kuzey Afrika veya Ortadoğu'dan olmuşlardır. Son zamanlarda dünyanın en etkili filozoflarına ev sahipliği yapan Amerika kıtası on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar bu konuda çok verimsizdi. On sekizinci yüzyılda felsefenin farklı alanlarına Kalvinist din bilimci Jonathan Edwards (1703-58) ve Aydınlanma konusunda bilge Benjamin Franklin (1706-90) yoğun katkılarda bulunmuşlardır. On dokuzuncu yüzyılın başlarında deneme yazarı Ralph Waldo Emerson (1803-82), Amerika'da kısa bir süreliğine moda olan, "aşkıncılık" adı verilen bir tür idealizmi gündeme getirmiştir. Ancak Charles Sanders Peirce'ın (1839-1914) çalışmalarıyla Amerikan Felsefesi rüştünü ispat edebilmiştir.

Peirce, Harvard'da çetin bir matematik profesörünün oğludur ve orada 1863 yılında kimya konusunda bir *summa cum laude* [onur belgesi] derecesi kazanmıştır. 30 yıl boyunca Amerika sahil kıyısı araştırmalarında çalışmış aynı zamanda da Harvard Gözlemevinde bir araştırma gerçekleştirmiştir. Yayımladığı tek kitap, astronomi üzerine *Photometric Researches* [Fotometrik Araştırmalar]'dır. 1872 yılında Metafizik grubu olarak bilinen William James, Chauncey Wright, Oliver Wendell Holmes'ün de üye olduğu bir tartışma grubuna katılmıştır. Harvard'da bilimin mantığı ve tarihi üzerine, ayrıca 1879'dan 1884'e kadar da Baltimore'da yeni kurulan araş-

tırma üniversitesi olan John Hopkins Üniversitesinde dersler vermiştir. Ancak akademik tartışmalarda fazla sabırsız, çok zor bir iş arkadaşı olmuş ve önde gelen feministlerden Melusina Fay ile olan evliliği 1883 yılında sona ermiştir. Kadro almayı hiç başaramamış ve hiçbir zaman akademik mevkisi de tam zamanlı bir işi de olamamıştır. Hayatının son zamanlarını Pensilvanya'da ikinci eşi Juliette ile birlikte yoksulluk içinde geçirmiştir.

Peirce oldukça orijinal bir düşünürdü. Diğer birçok on dokuzuncu yüzyıl filozofu gibi, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserini neredeyse ezbere olarak bildiği Kant'ı başlangıç noktası olarak kabul etmiştir. Ancak Kant'ın biçimsel mantık anlayışını biraz amatörce bulmuştur. Bu eksikliği gidermeye karar verdiğinde kategori teorisi gibi, Kantçı sistemin temel kısımlarında değişiklik yapma ihtiyacını hissetmiştir. Çağdaşlarının aksine, ortaçağ skolastiklerini özellikle Don Scotus'un eserlerini bilmekte ve çok beğenmekteydi. Skolastik filozoflarda (Gotik mimarlarda olduğu gibi) en çok beğendiği özellik, eserlerinde kendini beğenmişlik olmamasıdır. Aristo ve Leibniz'i mantık konusunda kendine denk görerek, kendini ne kadar önemli gördüğünü göstermiş olur. Eserleri sadece mantığı değil dil, epistemoloji ve mantık felsefesini de kapsamaktadır. Ayrıca kendisi pragmatizm adı verilen en etkili Amerikan Felsefe ekollerinden birinin de kurucusudur.

Hayatı boyunca Peirce'in felsefesi halka birkaç dergi sayısı şeklinde ulaşmıştır. 1868 yılında *Journal of Speculative Philosophy* adlı dergide *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* [İnsanda Olduğu Düşünülen Bazı Özelliklerin Sorgulanması Üzerine] başlıklı iki makalesi yayımlanmıştır; bu eserler ayrıca epistemolojisinin ilk versiyonlarıdır. Sonuçlar genel olarak olumsuzdur: örneğin içebakış yetimiz yoktur ve de semboller olmadan düşünemeyiz. Hepsinden de öte önsezi gücümüz de yoktur: yani her bilgi mantıksal olarak önceki bilgilerle öğrenilir.

Popüler *Science Monthly* dergisinde 1877-8 yıllarında yayımlanan 'bilim mantığının resimleri' dizisi daha etkili olmuştur. Bu dizide, insanın bildiğini düşündüğü herhangi bir şeyin sonunda yanlış çıkabileceği anlamına gelen yanlışlanabilirlik prensibini açıkça anlatmıştır. Bunun, objektif bir doğru olmadığı anlamına gelmediği konusunda da ısrar etmiştir. Mutlak doğru, bilimsel araştırmanın amacıdır ancak ona göre, en fazla ulaşabileceğimiz şey sürekli gelişen tahminlerde bulunmaktır. 1878 yılında yazdığı makalelerinden bir tanesi, daha sonradan 'pragmatizm' olarak adlandırı-

lacak prensibin ilk oluşumunu içerir. Bu hususta, bir nesnenin ne olduğu konusunda fikirlerimizi kesinleştirmek için, yalnızca bu nesnenin pratik anlamda ne gibi olası faydalarının olabileceğini düşünmemiz gerekir (*EWP* 300).

1884 yılında Peirce *John Hopkins Studies in Logic* [Mantıkta John Hopkins Çalışmaları] adlı koleksiyonu düzenlemiştir. İlişkilerin mantığı üzerine bir makale yazmış, ayrıca niceliksel mantık sistemi bir öğrencisi tarafından sunulmuştur. Bu sistem, ilişkilerin (*relation*) sözdizimini gösteren özgün bir notasyonu de içermekteydi: örneğin; 'Lij' bileşik işareti Isaac'ın Jessica'yı sevdiğini anlatabilir ve de 'Gijk' Isaac'ın Jessica'yı Kore'ye verdiği anlamına gelebilirdi. Ayrıca nicelikler için de iki işaret barındırmaktaydı 'biraz'a karşılık olarak 'Σ'; 'hepsi'ne karşılık olarak ise 'π' gelmekteydi. Peirce'ın kendi deyişiyle *General Algebra of Logic* [Mantığın Genel Matematiği] adlı eserinde söz dizim; tanımadığı Gottlob Frege'nin ondan birkaç yıl önce Almanya'da geliştirdiği mantık sistemine eşdeğer idi.

The Monist'de 1891-92 yıllarında *A guess at the Riddle*'da Peirce ayrıntılı evrimsel kozmolojinin altyapısına karşılık olarak mantık felsefesi ve metafiziği sunmuştur. Şimdi pragmatik tezlerden bazılarını yadsıdığı için 'pragmatisizm' olarak adlandırmayı tercih ettiği pragmatizminin nihai ifadeleri, 1903 yılında Harvard'daki dersleri boyunca ve 1905 yılında *The Monist*'in daha ileriki sayılarında söz konusunu olmuştur.

Hayatının son yıllarında Peirce, düşünce ve dil felsefesine bir çerçeve mantığında 'semiyotik' olarak adlandırdığı gösterge teorisi üzerinde çok çalışmıştır. Kimilerinin felsefeye en önemli katkıları olarak kabul ettiği bu fikirlerinin çoğu, 1903-12 yılları arasında İngiliz Victoria Welby ile yazışmaları ile gelişmiştir.

Peirce yıllarca üzerine çalıştığı felsefesinin tam sentezini hiçbir zaman tamamlayamamış, öldüğünde geriye, çoğu yirminci yüzyılda yaptığı işlere olan ilgi arttığında basılacak olan, birçok taslak bırakmıştır. Diğer filozoflara olan etkisi zekâsına nazaran hep yetersiz kalmıştır. Peirce'in mantık çalışmaları asla düzenli bir şekilde sunulmamış ve Russell aracılığıyla Frege, birbirlerinden bağımsız olarak düşündükleri mantık sistemini dünyaya tanıtmıştır. Peirce'ın pragmatizminin zor anlaşılan versiyonu takipçisi William James'e ait daha popüler olan versiyonu gibi dünyayı tasavvur

edememişti. Dolayısıyla şimdi Frege ve James'in eserlerini incelemeye başlıyoruz.

Frege'nin Mantıkçılığı

Gottlob Frege (1848-1925) hayatı boyunca çok az insan tarafından tanınmıştır, ancak ölümünden sonra felsefe tarihinde çok önemli bir yere sahip olmuştur. Modern matematiksel mantığın kâşifi ve çok iyi bir matematik filozofudur. İngilizce konuşulan üniversitelerde, yaygın olan dilde anlam analizlerine odaklanan analitik felsefe ekolünün kurucusu olarak saygı görmüştür. Onun etkisiyle yirminci yüzyıla yön veren 'felsefeye dilbilimsel bakış açısı' –Britanya'da Bertrand Russell ve Kıta Avrupasında Edmund Husserl aracılığıyla– gelişmiştir.

Frege, Almanya'nın Baltık kıyısında Wismar'da yaşayan, öğretmen Lüteriyen bir ailenin ferdidir. Babası o daha onlu yaşlarındayken ölmüş; okul ve üniversite hayatı boyunca kocası tarafından kurulan bir okulun müdireliğini yapan annesi tarafından maddi destek görmüştür. Jena Üniversitesine 1869 yılında girmiş ancak dört dönem sonra Göttingen'e taşınıp, orada 1873 yılında geometri üzerine hazırladığı teziyle doktorasını tamamlamıştır. Jena Üniversitesine privatdozen yani fahri okutman olarak 1874 yılında dönmüş ve 44 yıl boyunca matematik fakültesinde öğretmenlik yapmıştır. 1879 yılında profesör olmuştur. Entelektüel hayatının dışında yaşamı olaysız ve gözlerden ırak geçmiştir. Birkaç meslektaşı eserlerini okuma nezaketinde bulunmuşlardır, ayrıca en önemli eserini bastıracak bir yayıncı bulmakta da çok zorlanmıştır.

Frege'nin verimli dönemi 1879 yılında *Begriffsschrift* [Kavram Yazısı] isimli kitapçığın yayımlanmasıyla başlamıştır. Kitaba ismini veren kavram yazısı, günlük dilin muğlâk bıraktığı mantıksal ilişkileri açıkça anlatmak için düzenlenen bir sembolizmdir. Frege bunu modern mantığın tam merkezinde kalıcı bir yeri olan yeni bir sistem, yani önermeli kalkülüsü geliştirmek için kullanmıştır. Bu sistem, mantığın cümlelere bir bütün olarak uygulanan olumsuzlama, bağlaç, ayrıklık vb.'nin etkisine bağlı çıkarımlarla ilgilenen bir dalıdır. Temel prensibi, 've', 'eğer' ve 'ya da' bağlaçlarını içeren cümlenin doğruluk değerinin (doğruluk ya da yanlışlık olabilir) yalnızca bağlaçlarla bağlanan yan cümlenin doğruluk değeri ile

ele alınmasıdır. 'Kar beyazdır ve çimen yeşildir' gibi bileşik cümleler, 'kar beyazdır' ve 'çimen yeşildir' gibi basit önerilerin, mantıkçıların teknik terimiyle, 'doğruluk işlevi' olarak ele alınmalıdır.

Önermeler mantığı antik dünyada Stoacılar, ortaçağda Ockham ve diğerleri[1], tarafından çalışılmıştır ancak sistematik oluşumunu ilk sağlayan Frege'dir. *Begriffsschrift*; önermeler matematiğini, önermeler mantığının bütün kurallarını, ilkel önermelerden özel bir metotla elde edilen aksiyomatik bir şekilde sunar. Fregenin bu amaç için yarattığı asıl sembolizmin basımı çok zor olmuş, kalkülüsün sunumunda uzun zamandır kullanılamamıştır ancak ifade ettiği işlemler matematiksel mantıkta temel olarak kalmaya devam eder.

Ancak Fregenin felsefeye asıl katkısı önermeler mantığı değil, yüklem aritmetiğidir. Atomik birimler olarak düşünülen önermelerden ziyade, önermelerin içsel yapısıyla ilgilenen bir mantık dalıdır. Frege miktar belirtmek için 'hepsi', 'biraz', 'hiç' ya da 'hiçbiri' gibi ifadelere dayanan çıkarımları kesin olarak gösterme ve sembolize etme metodu olarak özgün bir notasyon oluşturmuştur. Bu notasyonla, şimdiye kadar mantığın en önemli amacı olarak görünen Aristocu kıyassallık üzerine geliştirilmiş bir yüklem aritmetiği sunmuştur. Frege'nin kalkülüsü, 'hiçkimse her şeyi bilemez' ve 'her erkek bir kızı sever' cümlelerinde olduğu gibi birden çok niceliği içeren cümlelerle başa çıkmak için ilk kez biçimsel mantığa izin vermiştir.[2]

Begriffsschrift mantık tarihinde klasik bir metin olsa da, Frege'nin bunu yazmaktaki amacı mantıktan ziyade matematikle alakalıydı. Mantık için biçimsel sistem oluşturmanın yanında aritmetiğe de biçimsel bir mantık oluşturmak ve en önemlisi bu iki sistemin yakın olarak bağlantılı olduğunu göstermek istemiştir. Aritmetiğin bütün doğrularının, başka hiçbir çabaya ihtiyaç duyulmaksızın mantığın doğrularını takip ederek bulunabileceğini söylemiştir. Mantıkçılık olarak adlandırılacak bu tezin nasıl gösterileceğinin bir taslağı *Begriffsschrift*'de vardır ve ayrıntılı bir şekilde diğer iki eserinde gösterilecektir: 1884 deki *Grundlagen der Arithmetik* [Aritmetiğin Temelleri], ve 1893 ve 1903'de olan *Die Grundgesetze der Arithmetik* [Aritmetiğin Temel Kuralları].

1 Bkz. Cilt I, s.141; cilt II, s.148-150.
2 4.bölüme bkz.

Frege'nin mantıkçılık programında en önemli adım, sayılardaki gibi aritmetik kavrayışları kümeler gibi mantıksal kavrayışlarla belirlemektir. Frege bunu, sıra sayılarını, eşit kümelerin kümeleri olarak yani aynı sayıda elemanları olan kümeler olarak görerek başarmıştır. Bu durumda, 2 sayısı bir çift kümesidir ve 3 sayısı trio kümesidir. Bu tür bir tanım ilk bakışta dolaylı gibi görünebilir ancak aslında kümeler arasındaki eşitlik kavrayışı sayı kavrayışını kullanmadan belirlenemeyeceği için öyle değildir. İki kümenin kesişimi alınırken dışarıda eleman kalmıyorsa bunlara denk kümeler denir. Frege'den bir örnek vermek gerekirse, bir garson masada adetlerini bilmediği halde ne kadar tabak varsa o kadar bıçak olduğunu bilebilir. Tüm yapması gereken her tabağın sağ tarafında bir bıçak, her bıçağın sol tarafında bir tabak olduğundan emin olmaktır.

Böylece 4 rakamını, İncil yazarları kümesine eşit kümelerin kümesi olarak tanımlayabiliriz. Ancak böyle bir tanım mantıkçı kişinin amacına uygun olmaz çünkü dört tane İncil yazarı olması mantığın bir parçası değildir. Frege'nin sadece her sayı için doğru boyutta bir küme bulması değil aynı zamanda bir tanesinin de büyüklüğünün mantık tarafından desteklendiği bir küme bulması gerekmektedir. Bunu da ilk sayı dizisini sıfır kabul ederek yapar. Tamamıyla mantıksal şartlarda bu durum, kendileriyle eşit sayıda olmayan nesnelerin kümesine, yani hiç elemanı olmayan kümelere (boş kümeye) eşit bütün kümelerin kümesi olarak adlandırılabilir. Sonradan bir sayısını tek elemanı sıfır olan kümelerin kümesi olarak adlandırabiliriz. Bu tanımlardan diğer doğal sayıların tanımlarına geçmek için, Frege'nin 'sonra gelmek' kavrayışını, sayı dizisinde üç ikiden sonra gelir, dört üçten sonra gelir şeklinde tanımlaması gerekir. '*n*, *m*'den sonra gelir'i '*F* diye bir kavram vardır, bunun altına düşen nesneye *x*, Fs sayısına *n*, *x*'e eşit olmayan F*s* sayısına da *m* denir' şeklinde anlatır. Bu tanımın yardımıyla diğer sayılar; özdeş, küme, eşit küme gibi mantıksal tanımların dışında başka kavrayışlar kullanılmaksızın açıklanabilir.

Begriffsschriff oldukça katı ve resmi bir çalışmadır. *Aritmetiğin Temelleri*, mantıkçı programı daha etraflıca ama daha gayri resmi bir şekilde anlatır. Semboller nadiren görünür, Frege kendi eserini diğer filozoflarınkiyle karşılaştırmak için oldukça uğraşmıştır. Kant'a göre aritmetik ve geometrideki bilgilerimiz sezgilere dayanır: *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, matematiksel doğruların yapay *a priori*ler olduğunu savunur yani bilgi-

lendirici olurlarken aslında önceki deneyimlerden dolayı bilinmektedirler.[3] John Stuart Mill, gördüğümüz gibi, matematiksel önermelerin ampirik genellemeler olduğunu söylemiştir.

Frege, matematiğin *a priori* olarak bilindiği konusunda Mill'e karşı Kant'la aynı fikirdedir ve Kant gibi geometrinin sezgilere dayandığını düşünür. Ancak aritmetiğin mantığın bir dalı olduğu düşüncesi Kant'ın önerdiği gibi aritmetiğin yapay değil, analitik olduğunu gösterir. Frege haklıysa, aritmetik tamamıyla bilginin her alanında kullanılabilecek genel kurallara dayanır ve ampirik gerçekler tarafından desteklenmesine gerek yoktur. Bu durumda aritmetiğin artık mantığın konularının dışında başka konusu yoktur.

Aritmetiğin Temelleri'nde Frege'nin önemli olarak addettiği iki düşünce vardır. Bir tanesi, her bir sayının 'bağımsız' bir nesne olmasıdır. Diğeri ise bir sayıyı belirleyen ifadenin içeriğinin, bir kavramla ilgili bir iddia olduğu görüşüdür. İlk bakışta bu önermeler birbiriyle çatışıyor gibi görülebilir; ancak Frege'nin 'kavram' ve 'nesne' ile neyi anlattığını anlayabildiğimizde aslında çatışmadıklarını görebiliriz.

Sayı bir nesnedir derken, Frege bir çalı ya da kutu gibi maddi bir şeyden bahsetmez. Daha çok, iki şeyi inkâr eder. İlk olarak, bir sayının herhangi bir şeye ait olduğu fikrine karşı çıkar: üç kör fare örneğinde üçlük, körlüğün olduğu gibi hiçbir farenin aidiyetinde değildir. İkinci olarak; sayının öznel bir şey, bir nesne, bir imge ya da düşünsel bir nesneye ait bir şey olarak görülmesine karşı çıkar.

Frege için kavramlar zihinden bağımsızlardır, bu durumda sayıların objektif olduğu iddiası ve sayı ifadelerinin kavramlar hakkındaki ifadeler olduğu iddiası çatışmaktadır. İkinci iddia ile Frege, 'dünyanın bir uydusu vardır' cümlesi gibi bir ifadenin *dünyanın uydusu* kavramına "bir" sayısını atamasını anlatmaktadır. Benzer olarak, 'venüsün uydusu yoktur' cümlesi *Venüs'ün uydusu* kavramına "sıfır" sayısını atar. İkinci örnekte, kendi sayısına sahip olan herhangi bir uydunun var olmadığı oldukça açıktır. Bütün numaraların ifadelerine aynı şekilde muamele edilmelidir.

Ama bu tür sayı ifadeleri, kavramlar hakkındaki ifadelerse sayının kendisi ne tür bir nesnedir? Frege'nin cevabı sayının kavramın bir uzantısı

---

3 Bkz. Cilt III, s.103.

olduğu yönündedir. Kavram *F*'e ait olan sayının "kavram *F*'e verilen sayı gibi" kavramın uzantısı olduğunu söylemektedir. Yukarıda açıklandığı gibi bunun *Fs* ile aynı sayıda elemanı olan tüm kümelerin kümesi olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Frege'nin rakamların nesne olduğu konusundaki teorisi kümeleri nesneler olarak alma olasılığına bağlıdır.

Aritmetiğin Temelleri'nin yayımlanmasından yıllar sonra, Frege dil felsefesi üzerine birkaç tane özgün eser yayımlamıştır. '*Function and Concept*', '*Sense and Reference*' ve '*Concept and Object*' adında üç tanesi 1891-92 yıllarında ortaya çıkmıştır. Özgün, çok önemli felsefî düşüncelerin her birini şaşırtıcı bir özlük ve açıklıkla anlatmıştır. Frege tarafından, şüphesiz matematiğin doğası konusunda yardımcı olarak görülmüşlerdir ancak günümüzde modern anlambilim teorisinin temel klasikleri olarak görülürler.[4]

1884-93 yılları arasında Frege, entelektüel kariyerinin doruk noktasını oluşturan, mantıktan aritmetiğin mantıkçı yapılanmasını tam ve resmi bir biçimde çıkardığı *Grundgesetze der Arithmetik* adlı tezi üzerinde çalışmalar yapmıştır. Amaç, mantığın tanınır bir biçimde doğruları olacak bir küme aksiyom yaratmak, çıkarımlara mantıklı kurallar getirmek ve sonrasında da bu kuralların çıktığı bu aksiyomlardan da tek tek aritmetiğin standart doğrularını oluşturmaktır. Çıkarım mevzuu üç bölümden oluşacaktı ancak bunlardan sadece iki tanesi tamamlanabildi; ilki doğal sayılarla ilgilenmiş ikincisi ise negatif, kesirli, irrasyonel ve karmaşık sayılarla alakadar olmuştur.

Frege'nin bu projesi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. 1893 yılındaki ilk cildin basımı ile ikinci cildin basıldığı 1903 yılı arasında Frege İngiliz filozof Bertnard Russell'dan ilk aksiyom kümesinin beşincisinin bütün sistemi tutarsızlaştırdığını söyleyen bir mektup almıştır. Bu aksiyom, her *F* bir *G* ise ve her *G* bir *F* ise *Fs* kümesi *Gs* kümesiyle denktir der. Frege'nin kendi sözleriyle bu aksiyom bir kavramdan uzantılarına ya da kavramlardan kümelere geçişine izin verir bu da sayıların mantıksal nesneler olduğu kesinleşirse temel bir durumdur.

Russell'in belirttiği gibi problem, bu aksiyomla sistemin kümelerin kümelerinin, kümelerin kümlerinin kümelerinin vb. değişimine kısıtlama ge-

4 Frege'nin dil felsefesine katkıları 5.bölümde detaylıca ele alınmıştır.

tirmeksizin izin verir. Kümelerin kendileri sınıflandırılabilir olmalıdır. Bu durumda küme kendi kendinin elemanı olabilir mi? Çoğu küme (adamlar kümesi bir adam değildir) kendi elemanı olmazken görünen o ki bazıları (kümelerin kümesi kesinlikle bir kümedir) kendi elemanı olabilir. Bu durumda, kendilerinin elemanı olabilen ve kendilerinin elemanı olamayan olmak üzere iki tür küme düşünmeliyiz. Ancak bütün kümelerin kümesinin oluşumu kendi kendilerinin elemanı olmadığı durumda bir paradoksa yol açar: eğer kendi kendinin bir elemanıysa, kendi kendinin bir elemanı değildir; eğer kendi kendinin bir elemanı değilse, kendi kendinin bir elemanıdır. Böylesine bir paradoksa yol açan bir sistem mantıklı olamaz.

Russell'ın mektubu ulaştığında *Grundgesetze*'nin ikinci cildi baskıdaydı. Buna morali bozulan Frege, paradoksu bir ekte açıklar ve bozuk olan aksiyomu onarmaya çalışır. Ancak düzeltilen sistem yine tutarsızdı. Jena'dan 1918 yılında emekli olduktan sonra Frege aritmetiğin mantıktan çıkarılabileceği düşüncesinden vazgeçmeye başlamış gibiydi ve aritmetiğin geometri gibi yapay bir *a priori* olduğunu kabul eden Kantçı bakış açısına geri döndü.

Şimdi mantıkçı programın asla yürütülemeyeceğini biliyoruz. Mantığın aksiyomlarından aritmetiğin teoremlerine giden yol iki noktada engel barındırır. İlki, Russell'ın da söylediği gibi, Frege'nin mantıksal temelinin bir parçası olan naif küme teorisi kendi içinde tutarsızlıklar barındırmasıdır. İkincisi ise daha sonradan Avusturyalı matematikçi Kurt Gödel tarafından 1931 yılında aritmetiğe asla tam anlamıyla aksiyomların verilemeyeceği gösterildiğinde 'aritmetiğin aksiyomları' kavrayışının doğruluğundan şüphe edilmesidir.

Ancak Frege'nin felsefi mirası çok büyüktür. Matematikçileri sıklıkla yeni kıtaların haritalarını çıkaran coğrafyacılara benzetir. Bir düşünür olarak kendi kariyeri kâşif Christopher Colombus'unkine benzer. Tıpkı Colombus'un Hindistan'a yeni bir yol bulamayıp da Avrupa'yı yepyeni bir kıtayla tanıştırması gibi; Frege de mantıktan aritmetiği çıkarmaya çalışmış ancak bunun yerine mantıkta yenilikler yapmış ayrıca felsefede her iki konunun da bakış açısını tamamıyla geliştirmiştir. Colombus gibi Frege de depresyona ve cesaretsizliğe yenik düşmüş ve hiçbir zaman etkili bir felsefi akımın öncüsü olduğunu öğrenememiştir. Yaptığı işin bir değeri olduğu inancını asla yitirmemiştir: 1925 yılında ölümünden önce oğluna notlarını

bırakırken "yazdığım notları küçümseme. Hepsi altın değerinde olmasa da içlerinde altın olanlar var" yazmıştır.

William James için Psikoloji ve Pragmatizm

William James (1842-1910) Frege'den 6 yaş daha büyüktür ancak felsefi kariyerine oldukça geç başlamıştır. New York'da doğmuş, ünlü yazar Henry James'in kardeşi ve Swedenborgian tarikatından bir din adamının oğludur. Kısmen Amerika'da, kısmen Fransa ve Almanya'da eğitim görmüştür. Bir süre resim veya tıp alanında eğitim görme konusunda kararsız kalmış ancak 1864 yılında Harvard Tıp'a kayıt yaptırmıştır. Derecesini aldıktan sonra depresyon ve sağlık sorunları yaşamış ancak iyileştikten sonra (iyileşmesini Fransız Filozof Charles Renouvier okumaya borçlu olduğunu söyler) 1873 yılında anatomi ve fizyoloji alanlarında eğitmen olarak Harvard fakültesine atanmıştır. İlgisi deneysel psikolojiye kaymış ve 1876 yılında Amerika'daki ilk psikoloji laboratuarını kurmuştur. Öğrencilerinin arasında romancı Gertrude Stein de bulunmaktadır. İki kitaplık *Principles of Psychology* [Psikolojinin İlkeleri] (1890) kitabı, bebek eğitiminin sonuçları üzerine özlü bir araştırmadır. James'in gözüyle psikolojinin görevi beynin şartlarını, değişken fenomen bilinç akışı ile bağlamaktır.

Kitap klasik bir ders kitabı olmuştur ancak yayınlandığında James çoktan psikolojiyi bırakmış ve 1872 yılında Metafizik Kulübü'nde Peirce ve diğerleri ile yaptığı tartışmalardan beri aklında olan felsefede profesör olmuştur. Babası gibi James de dini konular ile çok ilgilidir ve Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük inançlarını bilimsel bakış açısı ile uzlaştırmaya çabalamıştır. Felsefe yazarlığı konusunda akademik kariyerinin, kesin dinsel kanıtların olmadığı zamanlarda karar vermemiz gereken durumları tartıştığı 1897 yılında basılan *The Will to Believe* [İnanma İsteği] adlı kitapla başladığı tahmin edilmektedir. Ona göre bu durumlarda doğruya inanmaya verilen ağırlık yanlıştan kaçınmaya da verilmelidir. Sonunda uluslararası alanlarda isim yapmış, 1901-2 yıllarında daha sonradan *Varieties of Religious Experience* [Dini Deneyimlerin Çeşitleri] adıyla yayınlanacak Gifford derslerini Edinburgh'da vermiştir. Bu eserinde "yüce olarak adlandırdıkları her ne varsa onlarla olan ilişkilerini anladıkları sürece bireyin kendi başınayken yaşadığı duygu hareket ve deneyimlerini" araştırmaya

yoğunlaşmıştır. Mistisizm fenomeni ve diğer dini inanç şekillerini, ampirik araştırmalarla orijinalliklerini ve geçerliliklerini sağlamak düşüncesiyle karşılaştırmıştır.

Pragmatism'in 1907 yılında yayımlanmasıyla James'in yeri Amerikan Felsefesinde bir duayen olarak kesinleşmiştir. Eserin hem başlığı hem de ana temasını Peirce'a borçlu olduğunu James kabul etmiştir ve pragmatik ilkesinin oluşumunda da bu borcu aşikardır.

Bir nesne hakkındaki düşüncelerimizde açıklığa kavuşmak için, sadece o nesnenin ne gibi bir pratik amaç için etkili olabileceğini –yani ondan ne beklediğimizi, ona ne gibi tepkiler vereceğimizi– düşünmeliyiz. Bu etkileri anlayabilmemiz ister doğrudan ister dolaylı olsun, söz konusu nesneyi pozitif bir öneme sahip olduğu sürece tam olarak anlamamızı sağlar.

Ancak; Peirce'ın pragmatizmi anlam teorisi iken, James'inki bir doğruluk teorisidir; ve Peirce'in pragmatizmi kişilerarası ve nesnel iken, James'inki kişisel ve özneldir. Bu sebeple, Peirce James'in teorisini reddetmiş ve kendininkini 'pragmatisizm' olarak adlandırmıştır.

James'in pragmatizmine göre bir fikir, hayatlarımıza faydalı olduğunu düşündüğümüz sürece doğrudur: "doğru, inanç bakımından iyi olduğunu ispat edebilmiş şeydir" (*P* 42). O ve arkadaşları bunu bir slogana dönüştürmüşlerdir: "ne işe yarıyorsa, doğru olan o'dur." Eleştirmenler buna, yanlışlığa inanmanın insanı bazen doğruya inanmaktan daha fazla mutlu edeceğini, yani doğruluğun uzun süreli tatminkârlıkla ölçülemeyeceğini belirterek karşı çıkmışlardır. Hem inançlılar hem de inançsızlar James'in ifadesiyle şok olmuşlardır: "eğer Tanrı hipotezi kelimenin tam anlamıyla başarılı bir şekilde işliyorsa, doğrudur" (*P* 143).

James, teorisinin nesnel gerçekliğe karşı çıkmadığı konusunda ısrarcıydı. Gerçeklik ve doğruluk birbirinden farklıdır. Şeylerin gerçekliği, fikirler ve inançların doğruluğu olur. "Gerçeklikler doğru değildir, gerçeklik vardır ve inançlar onun doğruluğudur" (*T* 196). Bir inancın sonuçlarının iyi olup olmadığını öğrenerek onun doğru olup olmadığını bulamayız; ancak 'doğru ya da yanlış olarak adlandırma alışkanlığımıza uyan inançlarımızdaki tek anlaşılır ve gerçekçi anlamı veren' sonuçlardır (*T* 273).

Bir inancı doğru yapan şeyin onun gerçeklikle olan benzerliği olduğu sıklıkla dile getirilir. James bunu kabul etmek ister ama bu benzerliğin

somut olarak ne seviyeye ulaştığını sorar. Bir fikirden bahsederken, gerçeği 'belirtirken' ya da onunla 'benzeşirken' ya da 'anlaşırken', asıl bahsettiğimiz şey doğrulama ya da bizi fikirden gerçekliğe götürecek kanıtlama süreçleridir. James bu aracı olayların fikirleri gerçekleştirdiğini söyler.

1909 yılında *The Meaning of Truth*'da toparladığı birkaç makalesinde, James pragmatizmini savunmuş, nitelendirmiş ve düzeltmiştir. Ancak sisteminde; gerçekliğin var olmasının, inancın başarılı olması adına gerekli olup olmadığı (bu durumda benzerliği doğruluğun bir elemanı olarak görmüştür) ya da nesneye olan inancın, nesnenin gerçekten var olup olmamasına bağlılığı (bu durumda hüsnükuruntuları gerçek araştırmalara tercih ettiği suçlamalarına açık olmuş olur) konularını aydınlığa kavuşmamıştır.

The Meaning of Truth [Doğruluğun Anlamı] adlı kitabını yayımladığı yıl, dini dünya görüşüyle desteklediği pragmatizmi uyguladığı *A Pluralistic Universe* [Çoğulcu Evren] adlı kitabını da yayımlamıştır. 'Deneyim birikimlerinin içeri sızdığı daha geniş bir benlikten' ve 'ana bilinç denizi' hakkındaki farkındalığımız konusunda konuşmuştur. Ancak dünyada yaşadığımız sıkıntı sonsuz ve mutlak bir ilaha inanmamızı engeller: insanüstü bilinç ya güçte ya bilgide ya da her ikisinde de sınırlıdır. Tanrı bile geleceği bilemez ya da belirleyemez, dünyanın daha iyi ya da daha kötü olması onunla bağlantıda olan insanların seçimlerine kalmıştır.

Yaşlı halinde hayat dolu ve cana yakın bir kişilik ve iletişimde iyi olan James, hem Birleşik Devletlerde hem de başka ülkelerde saygıyla karşılanmıştır. Ancak Peirce yalnız ve sefildi, 1907 yılında ise Cambridge'de bir pansiyonda açlıktan ölmek üzereyken James'in bir öğrencisi tarafından bulunmuştur. James, Peirce'ın 1914 yılında kanserden ölene kadar ihtiyaçlarını karşılamak adına bir fon ayırmıştır. James 1910 yılında kalp rahatsızlığından vefat etmiştir; Cambridge'de ölüm döşeğindeyken, mezardayken ona gönderebileceği herhangi bir mesajı alıp almayacağını kontrol etmesi için kardeşi Henry'den altı hafta boyunca yanında kalmasını rica etmiştir. Hiçbir mesaj kaydedilmemiştir.

James metafiziksel sistemini tamamlayamadan ölmüştür ancak pragmatizm çalışmaları ölümünden sonra başkaları tarafından devam ettirilmiştir. John Dewey (1859-1952) Ann Arbor, Chicago ve Cloumbia, New York'taki uzun akademik kariyerinde pragmatizmi özellikle Amerikan eğitim sisteminde uygulamış; sosyal ve politik konular üzerine etkili kitaplar

yazmıştır. Daimi hedefi fizik biliminde ve teknolojide başarılı olan araştırma tekniklerinin, insan çabasının diğer alanlarına ne kadar uygulanabileceğini bulmaktır.

İngiltere'de F.S.C. Schiller (1864-1937) 'hümanizm' olarak adlandırdığı bir pragmatizm biçimi geliştirmiştir. Schiller, Oxford'da Balliol College'dan mezun olmuş, New York'un üst kısımlarında Cornell Üniversitesinde bir süre öğretmenlik yapmıştır; burada, Corpus Christi College'da bir hoca olmadan James ile tanışmıştır. Oxford'da yalnız bir figürdür çünkü on dokuzuncu yüzyılın son zamanlarında, Birleşik Krallıktaki önemli üniversitelerin felsefe bölümlerinde Hegelci idealizmin Britanya versiyonu hâkimdir.

Britanya İdealizmi ve Eleştirisi

John Stuart Mill'in ölümünden sonra, ayrıcalıklı bir savunucusu olduğu Britanya İdealizmi geleneğine bir tepki doğmuştur. Mill'in ölümünden bir yıl sonra 1874'te, bir Balliol öğretmeni olan T.H. Green (1836-82), David Hume'un eseri *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi ampirizmin önkoşulları ile yıkıcı eleştirileri karşı karşıya getirdiği güçlü bir giriş eklemesiyle baskıya sunmuştur. Aynı yıl, Oxford'a 1840 yılında, Green College'ın müdürü Benjamin Jowett (1817-93) tarafından tanınması sağlanan Hegel'in eserlerinin ilk İngilizce çevirileri ortaya çıkmaya başladı. İki yıl sonra Merton'lı F. H. Bradley, Britanya Hegelciliğinin kurucu klasiği *Ethical Studies*'i yayımlamıştır. 1893 yılında Bradley, Britanya idealizminin en tumturaklı eseri *Görünüş ve Gerçeklik*'i tamamlamıştır. Kısa bir süre sonra Cambridge'de Hegel'in *Logic*'inin bazı doktrinleri ve metotları, Trinity College Filozofu J.M.E. McTaggart tarafından bir seri bilimsel eserde açıklanmıştır.

James'in pragmatizmi gibi Green'in idealizmi de kısmen dini sebeplerden etkilenmiştir. 1882'de ölümünden sonraki yılda yayımlanan *Prolegomena to Ethics* adlı kitabında "tüm gerçekliğin hareket ve ifade olduğu ruhsal ve öz bilince sahip bir varlık vardır, bizler bu ruhsal varlıkla sadece dışavurumu olan dünyanın bir parçası olarak değil, kendisini bir an önce oluşturan ve dünyadan ayıran bilincin ham hudutlarına katılımcı olduğumuz için de bağlantı halindeyiz" demiştir. Bu katılım ahlak ve dinin kaynağıdır diyerek devam eder. Ancak Bradley ve McTaggart herhangi bir

Hıristiyanlık içeriği taşıyan idealizmi bırakmışlardır ve McTaggart sınırlı benlikler toplumundan başka herhangi bir Mutlağın varlığını reddedecek kadar ileri gitmiştir.

Britanya idealistleri arasında bu ortak bir nokta oluşturmaktaydı ancak bu gerçeklik, doğa olarak ruhsal bir durumdu: mantık ve maddenin varlığın iki eşit ve bağımsız alanı olarak görüldüğü ikici ideasını reddetmişlerdir. Ancak Bradley'nin görünüşte ve gerçeklikte 'birlik'inin başka bir temeli vardı: o da gerçekliğin bütünlük olarak düşünülmesi gerektiği iddiasıdır. Doğruluk bireye ya da atomcu önerilere değil bütün olmak hakkındaki yargılara aittir. Bradley eğer evreni birbirine olan bağlılıklarından uzak bağımsız kuvvetler olarak görürsek yanılgıya düşeceğimizi belirtmiştir. Evrendeki her madde –içsel olarak, köklerinden– birbiriyle bağlantılıdır. Günlük kullanımdaki nesneler, kapsadıkları yer ve zaman ve de olayların öznesi, yani bireyler, bunların hepsi sadece, pratik amaçlara yardımcı ancak gerçekliğin doğru doğasına aykırı olan görünüşlerden ibaretlerdir.

İdealizmin gücü, yüzyılın sonunda iki genç Cambridge filozofu, G.E. Moore (1873-1958) ve Bertnard Russell (1872-1970) tarafından sorgulanıyordu. Her ikisi de McTaggart'ın öğrencileriydiler ve felsefeye ilk adımlarını Hegelci olarak attılar. Ancak Russell, McTaggart'ı Hegel'den daha etkili buluyordu ve Hegel'in matematiğe olan yoz bakış açısından hoşlanmıyordu. Moore *Nature of Judgement* [Hükümlerin Yapısı] (1899) adlı eserinde gerçekliğin, zihnin yarattığı bir şey olduğu tezini reddetmiş, bunun yerine gerçekliğe Platonik bir bakış açısı getirmiştir: kavramlar nesnel, bağımsız gerçekliklerdir, dünya bu tür konseptlerin birbirleriyle doğru önermelerde birleşmeleriyle oluşur. Metafiziksel idealizme bu saldırısından dört yıl sonra da, ampirist idealizmi ağır bir şekilde eleştirmiştir. *Refutation of Idealism* [İdealizmin Çürütülmesi] adlı eserinde *esse*'nin *percipi* olduğu konusundaki iddiaya yani var olmanın algılanmaktan faklı olduğu ve bilincimizdeki nesnelerin, onları biliş şeklimizden bağımsız olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Dahası, maddi nesneler tam olarak algıladığımız şeylerdir diye düşünmektedir.

Moore'un idealizme olan başkaldırısı Russell üzerinde çok etkili olmuştur. Sonradan 'akla uygun dünyanın gerçek olmadığını düşündükten sonra gerçekten sandalye ve masa gibi nesnelerin var olduğuna inanmak çok büyük bir heyecandı' (*A* 135) demiştir. Locke ve haleflerinin çimenin gerçek-

ten yeşil olduğu düşüncesinden dolayı çok büyük bir rahatlama yaşamıştır. Moore gibi idealizmden feragat edip evrenlerin Platonik inançla doğrulanması fikrini birleştirmiştir: özel ya da genel her kelime objektif bir varlığı niteler. Özellikle Bradley'e tepki olarak ilişkilerin bağımsız gerçekliğine aşırı önem vermiştir. 1899 yılındaki Leibniz felsefesi üstüne yaptığı çok parlak olan bir çalışmasında; monadların metafiziğinin seçkin yapısının, bağlantılı cümlelerin bu kurala indirgenemeyeceğini düşünmek yerine bütün cümlelerin nesne temelli olması gerektiği düşüncesinden dolayı yapılan tek bir hatadan kaynaklandığı düşüncesini sürdürmüştür.

Matematik Mantık ve Dil Konularında Russell

İlişkiler, o zamanlarda Russell'ın ilgisini çekiyordu çünkü "*n*, *m*'den sonra gelir" gibi ilişkisel ifadelerin önemli rol aldığı matematiğin doğası düşüncelerinin odak noktasını bunlar oluşturuyordu. Frege'den bağımsız olarak ve en başlarda onun yaptığı işlerden habersiz olarak, Russell saf mantıktan matematiği elde etmeye çalıştığı mantıksal bir projeyle uğraşmaktaydı. Frege'den daha hırslı bir şekilde çabalamıştı çünkü sadece aritmetiğin değil geometrinin ve analizlerin de genel mantıksal aksiyomlardan yola çıkılarak bulunduğunu göstermek istemektedir. 1900 ve 1903 yılları arasında kısmen İtalyan matematikçi Giuseppe Peano'dan etkilenerek düşüncelerini *The Principles of Mathematics* adlı ek bir bölümde anlatmak üzere düzenlemiştir. Bu çalışmayı yaparken kendi ismini taşıyan, kendilerinin elemanı olmadığı kümelerin kümesi paradoksuyla karşılaşmıştır. Gördüğümüz gibi bu buluşunu, Peano'nun yönlendirmeleriyle Frege ile paylaşmıştır. Russell Frege'nin çalışmasını *The Principles* adlı eserinde bir ek olarak İngilizce okuyan kitleye sunmuştur. Paradoksun ışığında, iki büyük mantıkçı, eğer başarılı olursa, projelerinin küçük değişikliklere ihtiyacı olacağını görmüşlerdir.

Russell'ın paradokstan kaçınma çabaları Tipler Teorisi halini almıştır. Bu teoriye göre kümelere rastgele sınıflandırılmış nesneler gözüyle bakmak yanlıştı. Bireyler ve kümeler farklı mantık tiplerine aitlerdir ve bir tipe ait elemanları hakkında ne söylenebilirse diğeri için büyük ölçüde aynısı söylenemez. 'köpekler kümesi bir köpek değildir' doğru ya da yanlış değil anlamsızdır. Benzer olarak, kümeler için söylenen şeyler kümelerin kümeleri için söylenemez ve mantık tiplerinin hiyerarşisinde bu, bu şekil-

de devam eder. Paradokstan kaçınmak adına hiyerarşinin fakli aşamaları arasındaki farkı incelemeliyiz.

Ancak şimdi yeni bir zorluk ortaya çıkar. Frege'nin iki sayısını çiftler kümesi olarak, doğal sayıları da benzer bir şekilde adlandırdığını hatırlayalım. Ancak bir çift sadece iki elemanlı bir küme değildir yani iki sayısı bu durumda kümelerin kümesidir. Kümelerin kümelerinin oluşumuna bir sınırlandırma getirirsek doğal sayılar dizisine ne ad verebiliriz? Russell sıfırın tanımını tek elemanı boş küme olan bir küme olarak yapmaya devam etmiştir ancak şimdi bir sayısına, elemanları (*a*) boş küme elemanları (*b*) bu kümenin elemanı olmayan herhangi bir nesne şeklinde elemanları olan kümeye denk kümelerin kümesi olarak muamelede bulunmuştur. İki sayısı da bu durumda elemanları (*a*) önceden biri tanımlayan kümenin elemanları artı (*b*) tanımlayan kümenin elemanı olmayan herhangi bir nesne kümesine denk kümelerin kümesi olarak adlandırılır. Bu durumda sayılar birbiri ardına tanımlanır ve her sayı bireylerin kümelerinin kümesidir.

Ancak doğal sayı dizileri, yalnızca evrendeki nesnelerin sayıları sonsuza kadar gidebilirse ebedi şekilde devam edebilir. Sadece n sayıda bireyler varsa, $n+1$ elemanlı kümeler olmayacaktır dolayısıyla da $n+1$ şeklinde sayma sayısı da olmayacaktır. Russell bunu kabul etmiş ve aksiyomlarına bir de evrendeki nesnelerin sayılarının olmaması hipotezi şeklinde sonsuzluk aksiyomu eklemiştir. Bu hipotez doğru olsa da olmasa da saf mantık olduğu kesindir, ayrıca bunu kabul etme ihtiyacı yalnızca mantıktan aritmetiği elde etme projesini boşa çıkarıyor gibi görünmektedir.

Russell'ın matematiğe dair sonraki felsefesi, dünyaya iki harikulade eserle sunulmuştur. İlk sunumu daha teknik olup, önceki hocası A. N. Whitehead ile hazırlamıştır ve 1910-13 yılları arasında *Principia Mathematica* başlığı altında üç cilt halinde ortaya çıkmıştır. İkinci kitap *Introduction to Mathematical Philosophy* [Matematiksel Felsefeye Giriş] daha popüler olup 1917 yılında savaş-karşıtı protesto aktiviteleri nedeniyle hapiste yatarken yazılmıştır.

Bu zamana kadar Russell, matematik felsefesi dışında, daha sonradan Britanyalı filozofları da büyük ölçüde meşgul edecek alanlarda da ün kazanmıştır. Moore'unki ile birlikte ilk eserinin Britanya felsefesinde 'analitik felsefe' adıyla yeni bir çağ açtığı söylenir. Russell'ın da seve seve kabul ettiği gibi analitik düşünce şeklinin gücü Frege'nin eserine kadar dayansa

da yirminci yüzyılda 'analiz' terimine felsefe yapmanın bir yolu şeklinde isim kazandıran Moore'dur.

'Analiz' her şeyden önce idealist karşıtı bir slogandır: parçaları anlamadan önce bütünün anlaşılması gerektiğini kabul etmenin yerine, Moore ve Russell bütünü anlamanın yolunun parçalara ayırmak olduğu konusunda ısrarcı olmuşlardır. Ancak parçalara ayrılacak olan nedir– işaretler mi, nesneler mi? İlk olarak Moore da Russell da kendilerini dili değil, zihinden bağımsız olarak objektif gerçeklik olan kavramları analiz ederken buldular. Russell 1903 yılında 'maddeleri zihin nerede ayırt eder, ayırt edilecek farklı elementler olmalı' diye yazmıştır (*PM* 466). Analiz, kavramların karmaşıklığını açığa vuracak ve onları oluşturan elementleri gösterecektir. Bu bileşenler daha sonraki araştırmaların konusu olabilir ya da basit ve analiz edilemez şekilde kalabilirler. *Principia Ethica*'da (1903) Moore, *iyi*'nin çok basit ve analiz edilemeyecek bir varlık olduğunu söyler.

Russell *The Principles of Mathematics*'i yazarken kavramların ve yargıların objektifliğini korumak için, cümlelerdeki anlatımlarından bağımsız olarak önerilerin var olduğunu kabul etmenin gerekli olduğuna inanmaktaydı. Sadece kavramların, ilişkilerin ve sayıların değil canavarların ve Homeros tanrılarının da varlığı olduğuna inanmaktaydı. Eğer varlıkları olmasaydı, onlarla alakalı önermelerde bulunmak imkânsız olurdu. 'Yani varlık her şeyin genel bir niteliğidir ve herhangi bir şeyden bahsetmek de bunun bu şekilde olduğunu gösterir' (*PM* 449).

On Denoting Russell'ın 1905'teki dilbilimsel dönüşünün analizini içeren taslak yazısıydı. Bu yazıda, "yuvarlak kare" ve "Fransa'nın şu andaki Kralı" gibi ifadeler içeren cümlelerden, bu ifadelerin dünyada ne kadar belirsiz olsa da bir varlık göstermelerini devam ettirmeden nasıl anlam çıkarılabileceğini göstermektedir. Bu yazı uzun zaman analiz örneği olarak görülmüştür ancak tabii ki yuvarlak karelerin ve var olmayan kralların analizini yapmamaktadır. Bunun yerine bu tür cümleleri anlamlarını koruyarak ama varlığın var olmayana bağlılığını ortadan kaldırarak nasıl tekrardan yazabileceğimizi gösterir. Ve Russell'ın metodu tamamıyla dilbilimseldir: bir şeyler ifade eden bu semboller (özel isimler gibi) ve dünyayla; "Fransa'nın şu anki Kralı" gibi belirli tasvirleri 'eksik semboller' olarak adlandırdığı diğer semboller arasında bir ayrım yapar. Bu sembollerin kendi kendilerine bir anlamı yoktur –hiçbir şeyi belirtmezler– ancak oluşturduk-

ları cümlelerde bir anlam edinirler yani ya yanlış ya da doğru bir önermede bulunabilirler.[5]

Mantıksal analiz *On Denoting*'de de görüldüğü üzere, bazı yönlerden yanlış yönlendirme yapabilecek kelime formlarını, mantıksal açıdan açık kelime formları ile değiştirme tekniğidir. Ancak Russell'ın zihninde mantıksal analiz yalnızca cümlelerin sınıflandırılmasına yarayan dilbilimsel bir araç değildir. Mantığın bir kere belli bir şekle sokulursa dünyanın yapısını açığa kavuşturabileceğine inanmaktadır.

Mantık bireysel değişkenleri ve önermeli işlemleri de içerir; bununla ilgili olarak da Russell dünyanın ayrıntılar ve tümeller içerdiğine inanır. Mantıkta karmaşık önermeler, basit önermelerin doğruluk işlevleri olarak yapılmışlardır. Benzer olarak Russell dünyada basit önermelerle ilgili bağımsız atomik gerçekler olduğuna inanmaya başladı. Atomik gerçekler, bir özelliğin parçasına sahiplikle veya iki ya da daha fazla parça arasındaki ilişkilerle alakalıdır. Russell'ın bu teorisi mantıksal atomculuk ismini almıştır.

Teorinin gelişimi, Russell'ın Birinci Dünya Savaşına yakın yıllarda yazdığı *Felsefe Sorunları* (1912) adlı ve konuya daha popüler ve daha profesyonel bir giriş olan 1914'teki *Our Knowledge of the External World* [Dış Dünya Üzerine Bilgimiz], *Logic and Knowledge*'dan [Mantık ve Bilgi] çok sonra yayımlanan *The Philosophy of Logical Atomism* [Mantıksal Atomculuk Felsefesi, 1956] adlı kitaplarıyla izlenebilir. Russell anlayabildiğimiz her önermenin tamamıyla tanıdık öğelerle oluşması gerektiğine inanmaktaydı. 'Tanıdıklık' anlık görüntüler için kendi kullandığı kelimedir; örneğin bizler kendi duygu verilerimizle tanınırız; bu Hume'un etkisi ya da Descartes'ın düşüncelerinin eşitidir. Ancak doğrudan tanıdıklık, düzeltilmiş mantıksal dilin yüklemlerinin arkasında yatan tümellerle de mümkündür; böylece Russell'ın erken Platonculuğunun çoğu kalmış oldu. Ancak tanıdıklık, zaman ve mekândan uzakta olan nesnelerde mümkün değildir: Kraliçe Victoria'ya, hatta kendi geçmiş duyu verilerimize bile tanıdık olamayız. Tanıdıklıkla bilinmeyen şeyler tasvirle bilinir; dolayısıyla da mantıksal atomculuğun gelişmesinde tasvir teoreminin önemi de anlaşılır.

5 Russell'ın belirli tanımlar teorisi 5.bölümde detaylı bir şekilde sunulmuştur.

Russell şimdi tasvir teoremini sadece yuvarlak karelere ya da kurgusal şeylere değil Julius Caesar, masa ve lahana gibi gerçek olarak kabul edilecek birçok şeye de uygulamıştı. Bunlar ona göre duyu verilerinin mantıksal yapılanmalarıdır. İngiltere'de dile getirilen "Caesar Rubicon'u geçti" gibi bir cümle için tanıdık olduğumuz tek bir bileşen yoktur şeklinde önerme sunabiliriz. Cümleyi nasıl anladığımızı açıklamak için, Russell 'Caesar' ve 'Rubicon' isimlerini; açıkça anlatılan, cümlede adı geçen nesnelere atfen herhangi bir terimi içermeyen net tasvirler şeklinde çözümlemiştir.

Sıradan özel isimler böylelikle gizli tasvirler olurlar. Tam anlamıyla analiz edilmiş bir cümle sadece mantıklı özel isimleri (tanıdık olduğumuz parçaları niteleyen kelimeler) ve genel terimleri (karakterleri ve ilişkilerini niteleyen kelimeler) içerir. Russell'ın hangi isimlerin mantıklı özel isimler olduğu konusundaki kararları zaman zaman değişmiştir. Teorinin en düz haliyle sadece işaret zamirleri ve sıfatları isim olarak geçiyordu, bu durumda atomik önermeler '(bu) kırmızı' ya da '(bunun) yanındaki (şu)' gibi olmalıydı.

The Philosophy of Logical Atomism Russell'ın felsefedeki son sözü değildir. 1921 yılında William James'in, hem zihin hem de maddenin, hangi açıdan bakılırsa bakılsın iç ve dış duyu verisinden başka bir şey olmayan nötr materyallerden oluştuğu teorisi, nötr monizmini savunan *The Analysis of Mind*'ı [Zihin Analizi] yazdı. 1930'lar ve 40'larda Russell sosyal ve siyasal birçok popüler kitap yazmış ahlaki fikirlerinin alışılmışın dışında doğası konusunda meşhur olmuştur ancak birbirini izleyen başarısız evlilikleri yüzünden de adı çıkmıştır. 1940 yılında New York City College'a kısa süreliğine profesör olarak atandıktan sonra Eyalet Üst Derece Mahkemesi tarafından öğretmenliğe uygun bulunmamıştır. 1945 yılında, bazen kusurlu olsa da çok zekice yazılmış, edebiyatta Nobel Ödülü almasını sağlayan *History of Western Philosophy*'i [Batı Felsefesi Tarihi] yayımlamıştır.

Russell'ın son felsefe kitabı olan, bilimsel metoda ampirist bir doğrulama sunmayı denediği *Human Knowledge: Its Scope and Limits* [İnsan Bilgisi: Alanı ve Sınırları] adlı kitabı 1948 yılında yayımlanmıştır. Ne yazık ki kitap çok az ilgi görmüştür. Aslında sonraki hayatında çok iyi tanınmış olsa da özellikle sosyal ve politik konularda, özellikle de nükleer silahsızlanma konusunda kampanyacı olarak yerini alsa da profesyonel felsefeciler arasındaki itibarı hiçbir zaman 1920 den önceki eserlerine duyulan saygı

problemi yüzünden düzelmedi. Mantıksal atomculuk, kendinin de kabul ettiği üzere daha önceki öğrencilerinden biri olan şimdi de inceleyeceğimiz Ludwig Wittgenstein sayesinde oluşmuştur.

Wittgenstein'in *Tractatus*'u

Wittgenstein Viyana'da 1889 yılında, Yahudi kökenli Avusturyalı bir ailede dünyaya gelmiştir. Geniş ve varlıklı bir ailesi, önde gelen bir çelik milyoneri, Katolik karısından 9 çocuğu olan ve her birini de Katolik olarak vaftiz ettiren bir babası vardı. Aile ciddi anlamda sanat ruhuna sahipti; Johannes Brahms sık sık misafirleri olarak gelirdi, Ludwig'in kardeşi Paul ise 1914-18 yılları arasında kolunu kaybetmesine rağmen uluslararası bir üne sahip bir konser piyanisti idi. Ludwig on dördüne kadar evde eğitim görmüş sonra üç yıl Linz'de *Realschule*'ye gitmiştir. Okul arkadaşları arasında Adolf Hitler de vardır.

Okulda Wittgenstein kısmen Schopenhauer'in de etkisinde kalarak inancını kaybetmiştir. Berlin'de mühendislik eğitimi almış, sonra uçaklar için jet reaksiyonu motoru dizayn edeceği Manchester Üniversitesinde okumuştur. Russell'ın *Principles of Mathematics* adlı eserini okumuş, bununla beraber 1911 yılında Jena'da ziyaretine gittiği Frege ve eserleriyle tanışmıştır. Frege'nin tavsiyesi üzerine Cambridge'e gitmiş, beş dönem Trinity College'da zekâsını hemen anlayan ve cömertçe geliştiren Russell'ın altında çalışmıştır.

Wittgenstein Cambridge'den 1913 yılında ayrılmış, Norveç'te kendine inşa ettiği kulübede yalnız yaşamaya başlamıştır. Bu dönemde yazdığı notlar ve mektuplar hayatı boyunca sürdüreceği felsefe görüşünün filizlerini göstermektedir. Felsefe, çıkarımsal bir bilim değildir, doğal bilimlerle aynı kefeye koyulamaz. "Felsefe gerçeğin resmini vermez ve de bilimsel araştırmaları ne onaylayabilir ne de çürütebilir" yazmıştır (*NB* 93).

1914 yılında savaş çıktığında Wittgenstein Avusturya ordusuna gönüllü olarak yazılmış, doğuda ve İtalya cephelerinde büyük bir cesaret örneği göstermiştir. Güney Tyrol'de 1918 Kasımında İtalyan askerler tarafından yakalanmış ve Monte Cassino'da esir kampına gönderilmiştir. Askerliği boyunca felsefi düşüncelerini günlüğüne yazmış, esirliği boyunca da hayatında yayımladığı tek felsefi kitap olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'u

düzenlemiştir. Bu kitabı esir kampından, sonradan Hollanda'da kitap üzerine konuşacağı Russell'a yollamıştır. Almanca olarak 1921 yılında ve hemen sonrasında C. K. Ogden çevirisi ve Russell'ın girişi hazırlamış haliyle İngilizce olarak İngiltere'de basılmıştır.

Tractatus kısa, güzel ve şifreli bir kitaptır. Çoğu numaralandırılmış kısa paragraflardan oluşur. İlk önermesi "Dünya olguların toplamıdır" ve son önermesi ise "Üzerinde konuşulamayan konuda susmalı"dır. Kitabın ana teması resim kuramıdır. Bize söylenene göre, dil dünyayı yansıtan önermelerden oluşur. Önermeler düşüncelerin anlaşılabilir ifadeleri, düşünceler gerçeklerin mantıksal resimleri ve dünya da gerçeklerin bütünüdür.

"Londra treni 11.15'te kalkıyor" ya da "Kan sudan daha yoğundur" gibi İngilizce bir cümle bir resimmiş gibi görünmez. Ancak Wittgenstein önermelerin ve düşüncelerin gerçek anlamda resimler olduğuna inanır; eğer resimler gibi görünmezlerse bunun sebebi dilin düşünceyi gizlemesidir. Ancak sıradan dilde bile gözle görülebilir resimsel bir parça olduğu konusunda ısrar etmiştir. "Çatalım bıçağımın sol tarafında" cümlesini ele alalım. Aynı kelimeleri içeren bir başka cümleden yani "bıçağım çatalımın sol tarafında" cümlesinden tamamıyla başka bir anlam içerir. İlk cümleye anlamını veren 'çatalım' *kelime*si 'bıçağım' *kelime*sinin solunda yer alır, ancak ikinci cümlede böyle bir durum söz konusu değildir. Yani kelimeler arasındaki uzamsal ilişki şeyler arasındaki uzamsal ilişkiyi gösterir (*TLP* 4.102).

Çok az durum bunun kadar basittir. Cümle sayfa üzerinde yazılmamış bunun yerine söylenmişse, masanın üzerindeki nesnelerin arasındaki ilişkiyi gösteren uzamsal ilişkiden ziyade sesler arasında geçici bir ilişki oluşur. Ancak bu, konuşma sıralaması ve uzamsal dizilişin ortak bir noktası olmasından kaynaklanır. *Tractatus*'a göre her resmin tasvir ettiği şeyle arasında bir ortak nokta olmalıdır. Bu en küçük ortaklığa Wittgenstein mantıksal biçim adını verir. Yukarıdaki istisna örneğin aksine çoğu önermelerin tasvir ettikleri durumla aralarında uzamsal bir bağ yoktur ancak herhangi bir önermenin tasvir ettiği şeyle mantıksal bir bağı vardır.

Wittgenstein'a göre sıradan bir dil perdesinin ardındaki resimsel bağı açıklamak için Russell tarafından önerilen şekilde mantıksal analiz yaparak devam etmeliyiz. Bu analizde, tamamen karmaşık olmayan nesneleri gösteren sembolleri elde edebileceğimizi söylemiştir. Tam anlamıyla analiz edilmiş önermeler; her biri basit nesneleri, nesneler ile temsil ettikleri şey

arasındaki ilişkiyi, doğru ya da yanlış resmedecek şekilde birbiriyle alakalı isimleri içerecektir. Bu tür bir analiz insan gücünün sınırlarının dışında olabilir ancak önermenin ifade ettiği düşünce, beyinde hâlihazırda tamamıyla analiz edilmiş önerme kadar karmaşıktır. Bu düşünceyi, oldukça karmaşık kuralların bilinçdışı etkisiyle basit bir Almanca ya da İngilizceyle anlatabiliriz. Dil ve dünya arasındaki bağlantı, zihnin derinliklerindeki bu düşüncelerin uç unsurları ile dünyanın özünü oluşturan atomik nesneler arasındaki münasebetle oluşmuştur. Bu münasebetlerin nasıl oluştuğunu bilemeyiz: bu durum özel bir dilmişçesine kendi kendimize çözmemiz gereken gizli bir süreçtir.

Önermelerin ve bununla ilintili dünyanın yapısının resim teorisini açıkladıktan sonra, Wittgenstein çeşitli türlerin önermelerinin, nasıl atomik resim kombinasyonlarına indirgendiklerini gösterir. Bilim; oluşturuldukları atomik önermelerin doğruluk değerleriyle doğruluk değeri belirlenen önermelerden oluşur. Mantık; totolojileri, yani bileşen önermelerinin ne kadar doğruluk-değeri olduğuna bakılmaksızın doğru olan karmaşık önermeleri içerir. Her önerme atomik önermelere indirgenemez: kendilerinin sözde önermeler olduğunu açığa vuran önermeler de vardır. Etik önermeleri ve teoloji önermeleri bunların arasındadır. Bu durumda, *Tractatus*'un kendindeki önermeler de dâhil olmak üzere felsefe önermeleri de sözde önermelerdir.

Diğer metafiziksel tezler gibi *Tractatus*'da dünyanın mantıksal şeklini anlatmaya çalışır ancak bu yapılamayacak bir şeydir. Bir resim gösterdiğinden bağımsız bir şey olmalıdır; en az doğru olacağı kadar yanlış resim olabilme kapasitesine de sahip olmalıdır. Ancak herhangi bir önerme dünyanın mantıksal şeklini içermek zorunda olduğu için resmedemez. Metafizikçinin yapmaya çalıştığı şey anlatılamaz ancak gösterilir. *Tractatus*'daki paragraflar, tırmanılması sonra da dünyayı doğru biçimde görebildiğimizde atılması gereken merdivenler gibidir. Felsefe bir teori değil felsefi olmayan önermeleri temizleme aktivitesidir. Bir kere temizlendiğinde önermeler dünyanın mantıksal şeklini yansıtabilecek, dolayısıyla filozofun söylemek isteyip de söyleyemediğini gösterecektir.

Ne bilim ne felsefe bize hayatın anlamını veremez. Ancak bu, bir sorunun çözülmeden bırakıldığı anlamına da gelmez.

> Şüphe ancak sorunun olduğu yerde, soru ancak bir cevabın olduğu yerde, cevap da bir şeylerin *söylenebildiği* yerde var olur. Bunu; bütün *olası* bilimsel sorular cevaplandığında bile yaşamdaki problemlere hiç dokunulmadığında anlarız. Tabii ki geriye sorulacak soru kalmaz ki bunun da kendisi bir cevaptır. Yaşamdaki problemlerin çözümü, bu problemin ortadan kalkmasında görülür (*TLP* 6.5-6.521).

Bir kimse ölümsüzlüğe inanabiliyorsa bile bu hayata anlam katmayacaktır; hiçbir şey sonsuza kadar yaşayarak çözümlenmez. Sonsuz hayat; Wittgenstein'in yazdığı "Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa vurmaz; gizemli olan dünyada şeylerin nasıl olduğu değil, varolmasıdır" (*TLP* 6.432, 6.44) cümlesi kadar bir bilmecedir.

Felsefe bizim için çok az şey yapabilir. Wittgenstein'e göre yapabildiği kadarını da ilk ve son olarak *Tractatus*'da yapılmıştır. Mükemmel tutarlılıkla kitabı basıldıktan sonra felsefeyi bırakmış sonra birkaç monoton işte çalışmıştır. 1912 yılında Karl Wittgenstein'in ölümüyle, diğer kardeşleri gibi Ludwig'e de büyük bir miras kalmış, ancak savaştan döndüğünde mirastan feragat etmiş bunun yerine hayatını tapınakta bahçıvanlık yaparak ya da taşra okullarında öğretmenlik yaparak geçirmiştir. 1926 yılında öğrencilerinden birisi tarafından sadistçe cezalandırma sisteminden dolayı suçlanmış, temize çıksa da bu okul kariyerini sona erdirmiştir.

Mantıkçı Pozitivizm

Wittgenstein Viyana'ya dönmüş ve kız kardeşine yeni evinin mimarisini oluşturmasında yardımcı olmuştur. Kardeşi onu, Viyana Üniversitesinde bilim felsefesi profesörü Moritz Schlick ile tanıştırmış, onunla felsefi araştırmalarına yeniden başlamıştır. 1927-28 yıllarında, pazartesi akşamları buluşmuşlar ve Rudolf Carnap, Friedrich Waismann gibi isimler de onlara katılmıştır. 1929 yılında Wittgenstein felsefi bir metin üzerine çalışmak için Cambridge'e gitmiştir. Bu metin, ölümünden sonra *Philosophische Bemerkungen* adıyla yayınlanmıştır. Şehirde olmadığı süre içerisinde tartışma grubu daha bilinçli bir felsefi hareket olarak gelişmiş eski moda bir sistem olan ve yerini bilimsel dünya görüşüne bırakması

gereken *Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis* adında metafizik-karşıtı bir manifesto çıkarmışlardır.

Anti-metafiziksel program Wittgenstein'in *Tractatus*'undaki bazı düşünceleri çürütmüş ve gerekli doğruların sadece totoloji oldukları için gerekli olduklarını savunmuşlardır. Bu; bize dünya hakkında herhangi bir şey söylediklerini inkâr etme konusunda matematiksel doğruların gerekli olduğunu kabul etmelerini sağlamıştır. Dünya hakkında bir bilgi ancak deneyimlerle elde edilebilir ve önermeler ancak deneyimle doğrulanabilir ya da çürütülebilir. Önermenin anlamının doğrulanabilmesine bağlı olduğu düşüncesi, yani doğrulama teorisi, metafiziğe saldırmak için kullanılan çok güçlü bir silahtı. İki metafizikçi Mutlak üzerine ya da evrenin amacı üzerine tartışırlarsa 'Hangi olası deneyim aranızdaki problemi çözebilir?' sorusuyla susturulabilirler.

Doğrulama teorisinin durumu/statüsü ve oluşumu/formülasyonu üzerine kolayca tartışmalar çıkabilirdi. Kendisi bir totoloji midir? Deneyimlerle doğrulanabilir mi? Hiçbir cevap tatmin edici bulunmadı. Dahası bilimin genel kanunları da (en az metafiziksel dogmalar kadar) kat'î doğrulamalar konusunda eksik kalmıştır. Yine de tezleri çürütebilmektelerdi ve bu konuda onlara önem vermek yeterliydi. Bu durumda doğrulanabilirlik ilkesini çürütülebilirlik ilkesi olarak değiştirmeli miydik? Ancak bunu yaparsak, sadece dünya üzerinde kapsamlı bir araştırma onları çürütebileceğinden, varlık savlarının önemli olup olmadığını bulmak zorlaşır. Bu durumda önemlilik kriterini daha da düşürerek yeniden oluşturmak yani önermelerin yalnızca onları doğrulamak ya da çürütmek ile ilgili gözlemler yapılabiliyorsa anlamlı olduğuna karar vermek, sağduyulu bir davranış gibi gelmiştir. Wittgenstein doğrulama prensibine sınırlı bir onay vermiştir ancak bu kez de sık sık daha önceki matematiksel önermenin kanıtlama metodu olduğu benzer görüşünü savunmuştur.

Pozitivistler; felsefenin ana görevinin felsefi-olmayan ifadeleri açıklamak için evrensel felsefi kıstaslar koymak olmadığını düşünüyorlar bu konuda da Wittgenstein'a katılıyorlardı. Bu tür bir açıklama için yöntemleri, deneyimin direkt kayıtları olan temel ya da 'protokol' ifadelerden, deneysel ifadelerin doğruluk-işlevsel olarak çıkarıldığını göstermekti. Protokol ifadelerinde yer alan ifadeler anlamlarını gösterimsel tanımlardan yani kelimenin belirttiği deneyimin özelliğine dikkat çeken jestlerden alırlar.

Bu düzen çok büyük bir engelle karşılaşmıştır. Protokollerce kayıt edilen deneyimler her bireye özel gibi görünmekteydi. Eğer anlam, doğrulamaya dayanıyorsa ve her birimiz başka hiç kimsenin ulaşamadığı bir işlemle doğruluyorsak, birisi diğerinin ne anladığını nasıl anlayabilir? Schlick bunu biçim ve içerik konusunda bir ayrım yaparak anlatmaya çalışmıştır. Benim deneyimimin içeriği, kırmızı ya da yeşil bir şey gördüğümde ne hissettiğim ve ne yaşadığımdır. Bu kişiye özeldir ve anlatılamaz. Ancak deneyimin biçimi ya da yapısı birçoğuna göre aynı olabilir. Bir ağaç ya da bir gün batımı gördüğümde diğer insanların da aynı deneyimleri yaşayıp yaşamadıklarını bilemem –belki de bir ağaca baktıklarında benim günbatımına baktığımda gördüğümü görürler. Ancak ağacın yeşil ve günbatımının kırmızı olduğu konusunda hemfikir olduğumuz sürece birbirimizle iletişim halinde bulunabilir ve bilim dilini yapılandırabiliriz.

Wittgenstein bu çözümden tatmin olmamış ve bencillik tehdidi oluşturmayacak bir anlam tanımı vermeye çabalamıştır. Kendisini Viyana Çevresi'nden uzaklaştırmış ve temelli Cambridge'e dönmüştür. *Tractatus*'u doktora tezi olarak teslim ettikten sonra Trinity College'da akademisyen olmuştur. Çevre, özellikle Schlick'in Berlindeki Hans Reichenbach ile birlikte düzenlediği *Erkenntnis* dergisiyle kendi anti-metafiziksel programına devam etmiştir. 1936 yılında A.J.Ayer'in *Language, Truth and Logic* [Dil, Doğruluk ve Mantık] adlı kitabının basılmasıyla düşünceleri Britanya'da yaygınlık kazanmıştır. Aynı yılın sonlarında Schlick huysuz bir öğrenci tarafından vurularak hayatını kaybetmiş ve 1939 yılında Viyana Çevresi en önemli üyelerinin bazılarının sürgüne yollanmasıyla dağılmıştır. Çevre'nin gelecek nesillere en önemli mirası; 1935 yılında, hiçbir zaman grubun tam zamanlı maaşlı bir üyesi olmayan Karl Popper tarafından yayımlanan *The Logic of Scientific Discovery* [Bilimsel Keşfin Mantığı]'sidir.

Wittenstein'ın Geç Dönem Felsefesi

1930'lu yıllarda Wittgenstein Britanya'da en etkili felsefe öğretmeni olmuştur. Bu süre boyunca ampirizmi ve zihin felsefesini tersine çevirmiştir. Descartes'den Schlick'e kadar daha önceki filozoflar, bilimsel ya da sağduyu çerçevesinde olsun dış dünya bilgisinin; nasıl deneyimin ya da önsezilerin temel, birincil ve özel verilerinden oluşturulabildiğini göstermek için çabalamışlardır. Wittgenstein bu yıllarda, bilgi ve inançların

kurulduğu temel prensip olmaktan çok uzak olan kişisel deneyimin kamuoyu oluşturacak bir şey olduğunu düşünmüştür. En gizli sırlarımızı ve içsel düşüncelerimizi çerçevelemek için kullandığımız kelimeler bile genel söylemlerin kullanımlarından anlamlarını kazanırlar. Felsefedeki sorun özelden genele ulaşmak değildir, sadece sosyallik çerçevesinde özele adalet sağlamaktır.

Felsefeye dönüşünden sonra Wittgenstein *Tractatus*'taki savlarının çoğundan vazgeçmiştir. Mantıksal atomculara inanmayı ve genel dilde saklanmış mantıksal eklemeli dili aramayı bırakmıştır. Mantıksal atomculuğun belirgin bir doktrini, her temel önermenin diğer temel önermelerden bağımsız olmasıdır. Pozitivistlerin protokol ifadelerine göre bu kesinlikle terstir: 'Bu kırmızı bir yamadır' cümlesinin doğruluk değeri, 'Bu mavi bir yamadır' önermesinin doğruluk değerinden bağımsız değildir. Bunun üzerine düşünmek Wittgenstein'ı temel ve temel olmayan önermeler arasındaki farkı sorgulamaya ve dilin en uç unsurlarının basit nesneleri gösteren isimler olduğu düşüncesini bırakmaya sevk etmiştir.

Wittgenstein *Tractatus*'ta dil ve dünya arasındaki ilişkiyi çok fazla küçümsediğini fark etmiştir. İkisi arasındaki bağlantı sadece iki özellikte yer alır: isimleri nesnelere bağlamak ve önermeleri gerçeklerle eşleştirmek ya da onları ayırmak. Şimdiki düşüncesine göre bu çok büyük bir hatadır. Kelimeler, tıpkı debriyajın ayak frenine benzemesi gibi birbirlerine benzerler; ancak işlevde kelimeler iki pedallı mekanizmalarda olduğu kadar birbirlerinden ayrılırlar. Wittgenstein şimdi dilin dünyayla birçok yönden iç içe olduğunu vurgulamış ve bu ilişkileri ifade etmek için 'dil oyunları' ifadesini bulmuştur.

Wittgenstein dil oyunları örneği olarak; emir verme ve emirlere uyma, nesnelerin görünüşlerini tasvir etme, tariften bir nesne oluşturma, bir olayı rapor etme, gelecek hakkında tahminlerde bulunma, hikâyeler uydurma, rol yapma, bilmece çözmeye çalışma, fıkra anlatma, sorma, küfür etme, tanışma ve dua etmeyi verir. Bu kelime oyunlarının her biri ve daha birçoğu, eğer dili anlamak istiyorsak incelenmelidir. Bir kelimenin anlamı, dil oyunundaki kullanımıdır diyebiliriz ancak bu anlamın genel bir teorisi olamaz, daha çok bir kelimeyi anlamlandırmak istiyorsak hayatımızda oynadığı rollere bakmamız gerektiği konusunda ufak bir hatırlatmadır. 'Oyun' kelimesinin kullanımı dilin önemsiz bir şey olduğu anlamına gel-

mez; oyunlar dilbilimsel aktiviteler kadar çeşitlilik gösterdiği için bu kelime seçilmiştir. Bütün oyunları oyun olarak ifade edecek ortak bir işaret yoktur; tıpkı bunun gibi dile esas bir özellik de yoktur; sadece sınırsız dil oyunları arasında ailesel benzerlikler vardır.

Wittgenstein hiçbir zaman ilk baştaki felsefenin teori değil bir aktivite olduğu görüşünü değiştirmemiştir. Felsefe yeni gerçekler keşfetmez ve felsefi problemler yeni bilgiler ortaya çıkarmakla değil ancak zaten bildiklerimizi düzenleyerek çözülür. Felsefenin amacı Wittgenstein'ın bir zamanlar dediği gibi düşüncelerimizdeki düğümleri çözmektir. Bu da filozofun düşüncelerinin karmaşık olacağı ancak çözümünün düz bir tel kadar basit olacağı anlamına gelir.

Kendi dilimizce tuzağa düşürülmek istemiyorsak felsefeye ihtiyacımız vardır. Dilimizin yüzeysel dilbilimine işlenmiş, dilin sosyal ve kişilerarası bir aktivite olduğu çeşitli yöntemleri bizden saklayarak bizleri büyüleyen bir felsefe vardır. Kendimizi gündelik görevlerle ve dil oyunlarındaki kelimeleri kullanmayla kısıtlandırırsak, felsefi yanlış anlaşılmalar bizi etkileyemez. Ancak matematik gibi, psikoloji gibi, ya da din bilimi gibi soyut çalışmalara başlarsak, kendimizi felsefi karmaşadan koruyamazsak düşüncelerimiz engellenecek ve çarpıtılacaktır. Düşünsel araştırmalar, sayıların, zihnin ya da ruhun doğası hakkındaki mitsel kavrayışlarla çürütülecektir.

Pozitivistler gibi Wittgenstein da metafiziğe karşıydı. Ancak metafiziğe doğrulama teorisi gibi pervasız bir yöntemle değil metafiziksel sistemler içindeki anlamsızlık ve doğruluk karışımını ayırmayı sağlayacak farkları belirterek saldırmayı seçmiştir.

> Filozoflar 'bilgi', 'varlık', 'nesne', 'ben', 'önerme', 'isim' gibi kelimeler kullandığında ve şeyin *özü*nü anlamaya çalıştıklarında kendilerine şunu sormalıdır: asıl yeri olan dilde kelime hiç bu şekilde kullanılmış mıdır? Bizim yaptığımız şey kelimeleri metafizik kullanımlarından günlük kullanıma getirmektir (*PI* I,116).[6]

İki dünya Savaşları arasında Cambridge'te öğretmenlik yaparken, Wittgenstein hiçbir şey yayımlamamıştır. Bolca yazı yazmış, defterler doldurmuş, müsveddelerin taslaklarını çıkarmış, tekrar taslaklarını çıkarmış,

6 Wittgenstein'ın metafiziğe yaklaşımı 7. bölümde detaylıca ele alınmıştır.

kendi derslerinden de detaylı notları koruyabilmiş öğrencilerine ek basılı metinler vermiştir. Ancak bu materyallerden hiçbiri ölümüne kadar yayımlanmamıştır. Fikirleri etrafta ağızdan ağza değiştirilerek dolaşmıştır.

1938 yılında Anschluss ile birlikte Avusturya Nazi Almanya'sının bir parçası olduktan sonra, Wittgenstein Britanya vatandaşlığı almıştır. Savaş boyunca sağlıkçı olarak çalışmış, 1947 yılında Cambridge'deki kürsüsünden yerini Finli öğrencisi Georg Henrik von Wright'a bırakarak ayrılmıştır. Felsefe yazmaya ve yakın arkadaşları ve öğrencileriyle felsefi konuşmalar yapmaya devam etmiştir. İrlanda'da bir süre yalnız kaldıktan sonra, 1951'de 62 yaşında gelen ölümüne kadar Oxford ve Cambridge'deki arkadaşlarının evlerinde kalmıştır.

Wittgenstein'dan Sonra Analitik Felsefe

1949 yılında, Oxford'da Metafizik Profesörü Gilbert Ryle *The Concept of Mind* adında bir kitap yayımlamıştır. Bu kitapta sunulan düşünceler Wittgenstein'ınkilere büyük benzerlik göstermektedir. Ryle güçlü bir anti-Kartezyen idi ve kitabının ilk bölümünün başlığı "Descartes'ın Miti" idi. Ryle, Heidegger'e borçlu olduğu 'bilmek' ile 'nasıl olduğunu' bilmek arasındaki farklılığı vurgulamıştır. İstenç ve duygular üzerine tartışmaları, Britanya ampiristlerinden miras kalan içsel izlenim kavrayışını yok etmiştir. *Dispositions and Occurences*'ın bir bölümünde modern filozofların dikkatini farklı eylemsellik ve olasılık çeşitleri arasında Aristocu ayrımların önemine çekmiştir. Duygu, hayal gücü ve zekâ üzerine tartışmaları genel olarak kabul görmek için davranışçılık yönüne kaymıştır. Ancak kitap zihnin analitik felsefesi klasiği olarak yerini almıştır.

Ancak Wittgenstein'ın *Philosophical Investigations* adlı kitabı 1953 yılında ölümünden sonra ortaya çıktığında; Ryle'ın canlı ama kaba bir biçimde anlattığı fikirlerin zarif ve derin bir biçimde ifade edildiğini görmek mümkündür. O zamanlarda ve hala, Ryle'ın fikirlerini geliştirmek için Wittgenstein'la olan diyaloglarının ve de Cambridge dersleri hakkında konuşulanların ne kadar etkili olduğu ve bağımsız düşünceleriyle ne kadar aynı sonuçlara ulaştıkları bir tartışma konusudur.

Wittgenstein edebi çalışmaların telif haklarını 3 eski öğrencisine bırakmıştır: Georg Henrik von Wright, Elizabeth Anscombe ve Rush Rhees.

Üç filozof da Wittgenstein'ın kendi kişiliği ve çalışmalarının farklı bölümleriyle ilgilenmişlerdir. 1848'ten 81 yılına kadar Wittgenstein'ın Cambridge'deki kürsüsüne sahip olup sonradan ana vatanı Finlandiya'ya dönen von Wright; *Tractatus*'un mantıkçısı Wittgenstein'e benzemektedir ve adını duyurduğu ilk kitapların konusu tümevarım, olasılık ve modal mantıktır. Yüzyılın sonlarına doğru kürsünün sahibi olan Oxford akademisyeni Anscombe, Wittgenstein'in sonraki mantık felsefesi üzerine çalışmaları sürdürmüş ve kitabı *Intention*'a uygulamalı mantık ve davranış teorisi ile başlamıştır. Bu üçünden en fazla Rhees Wittgenstein'ın mizacının mistik ve inanç tarafına sempati duymuş ve Wales'de din felsefesi ekolünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında edebi vasileri Wittgenstein'ın geniş kapsamlı *Nachlass*'ının basımına başkanlık etmişlerdir. Birçok seri ortaya çıkmış ancak bunlardan en önemlileri savaş öncesi taslaklarından ortaya çıkan *Philosophical Grammar* (1974), *Philosophical Remarks* (1975); *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1978), *Remarks on the Philosophy of Psychology* (1980) ve ayrıca Wittgenstein'ın ölümüne kadar olan sonraki defterlerinden alınan *On Certainty*'dir (1969). Bütün *Nachlass* Oxford yayınları tarafından 1998 yılında çeviriyazı ve suret olarak yayımlanmış, University of Bergen tarafından da elektronik şekli hazırlanmıştır.

Wittgenstein'ın ölümünden sonra, birçok insan W.V.O. Quine'yi (1908-2000) ana dili İngilizce olan filozofların duayeni olarak kabul etmiştir. Formel mantıkçı olarak tanınan Quine hem Viyana Çevresi'yle birlikte hem de Prag'da ve Varşova'da vakit geçirmiştir. 1936 yılında Birleşik Devletlere döndükten sonra savaşta deniz kuvvetlerinde hizmet verdiği yıllar haricinde mesleki hayatı boyunca kalacağı Harvard Fakültesine katılmıştır. En önemli kitapları; *On What There Is* ve *Two Dogmas of Empricism* adında iki önemli makalesini barındıran *From a Logical Point of View* (1953); ve birkaç daha az etkili çalışmayla desteklenecek olan sisteminin tumturaklı teşhiri *Word and Object*'tir (1960).

Quine'nin felsefedeki amacı, bilim özellikle de fiziksel bilim bakış açısıyla dünyayı natüralist olarak açıklayabilmek için bir çerçeve hazırlamaktır. Bunu yapmak için hem ampirist hem de davranışsal olan dile bir analiz yapılmasını önermiştir. Dünyayı açıkladığımız her teori (bilimsel olsun olmasın) duyu alıcılarımızın girdilerine dayanır. Teorilerde var olan

bütün cümleler ve kelimeler konuşmacının davranışları ve bu davranışları kullanan dinleyiciler açısından tanımlanırlar. İfadenin anlamının en basit şekli uyarı anlamıdır: dil kullanıcısının ifadeyi onaylamasını destekleyecek uyarılar bütünü.

Radikal ampirizm programını takip etmesine rağmen, Quine'in felsefedeki en büyük tesiri 1951 yılında yazılan *Two Dogmas of Empricisim* ile olmuştur. Aşağıda eleştireceği iki hedefi belirtmiştir:

> Bir tanesi, *analitik* yani gerçek olaylardan bağımsız olarak, anlamlarını belirleyen ve *sentetik* yani gerçekler üzerine temellendirilmiş doğrular arasındaki çelişkiye duyulan inançtır. Diğer dogma ise indirgemecilik, yani her bir anlamlı ifadenin anlık deneyimleri anlatan terimler üzerindeki mantıksal kurgu ile eşit görülmesidir (*FLPV* 20).

Quine mantıksal olarak doğrunun, herhangi mantıksız şartta bile doğru kalan ifadeler olduğunu inkâr etmemiştir. Örneğin "hiçbir evlenmemiş adam, evli değildir" cümlesinde olduğu gibi. Ancak böyle mantıksal olarak doğru olan bir ifadeden açık bir analize yani 'hiçbir bekâr evli değildir' cümlesine ulaşamayız çünkü bu evli olmayan ile bekâr kelimelerini eşanlamlı olarak kabul etmemizi gerektirir. Ancak eşanlamlılık nedir? Eğer iki ifadeden bir tanesi çıkarıldığında doğruluk değerinde bir değişiklik olmazsa bu iki ifadeye eşanlamlı diyebilir miyiz? Ancak 'kalbi olan bir yaratık' ile 'böbreği olan bir yaratık' bu şartlar altında birbiriyle yer değiştirebilir ancak kimse 'kalbi ve böbreği olan tüm yaratıklar'ın analitik olduğu sonucuna ulaşmaz. Ya da analitikliği açıklamak için gereklilik kavrayışına başvuramayız, açıklamaya başka yollardan ulaşılmalıdır.

Bunun yerine bir cümlenin sentetik olduğunu söylemeyi yani; bir cümle eğer deneyimle doğrulanabiliyor ya da çürütülebiliyorsa sentetiktir şeklinde açıklamayı deneyebilir miyiz? Quine'e göre bu hareket doğrulamanın yanlış anlaşılmasından kaynaklanıyor: tek tek cümleler değil, bütün sistem doğrulanır ya da çürütülebilir. "Dış dünyayla ilgili ifadelerimiz olan duyu deneyimleri kişisel olarak değil bir bütün olarak yargılanır" (*FLPV* 140).

> Coğrafya ve tarih gibi en gelişigüzel olaylardan tutun da atom fiziğinin ya da saf matematik ve mantığın en köklü kurallarına ka-

> dar sözde bilgi ya da inançlarımızın tamamı deneyimleri yalnızca uç noktalarında etkileyebilen insan yapılarıdır. Ya da bir başka deyişle, bütün bilim sınır koşulları deneyim olan bir güç alanıdır. Deneyimlerle kenarlarda olan çatışmalar, alanın içlerinde değişikliklere neden olur. Doğruluk değerleri bazı ifadelerimize yeniden katılmalıdır. Bazı ifadelerin yeniden değerlendirilmesi, mantıksal bağlılıklar nedeniyle diğerlerinin de tekrardan değerlendirilmesine neden olur. Bu da mantıksal kanunların sonraki ifadelerini bu alanda daha sonra ortaya çıkacak unsurları belirler (*FLPV* 140).

Ne olursa olsun doğru olarak kalan analitik ifadeleri dışarıda bırakmanın ahmaklık olacağını söyleyerek devam eder. Sistemin bir yerlerinde esaslı değişiklikler yaparsak, herhangi bir ifade ne olursa olsun doğru kabul edilebilir. Diğer taraftan, hiçbir ifade, mantık kuralı olsa da değişimden muaf değildir. Bilim bir bütün olarak hem dil hem de deneyime dayanır –ancak bu ikilik tek tek cümlelerde görülemeyebilir.

Eşanlamlılık ve analitiklik kavrayışlarına anlam verilemezse, anlamın bütün nosyonu şüphelidir çünkü anlam için hiçbir kimlik kriteri konulamaz. Quine inanç ve anlayış gibi kasti kavramlara başvurarak açıklanmak zorunda olan anlamlar diye bir şey olmadığı konusunda ısrarcıdır. Anlam; duyusal uyaranları sözlü davranışlarla eşleştirerek genişlemeci şartlar altında açıklanmalıdır. Quine tek verisi olan 'yerlilerin dış görünüşlerini ve gözlenebilen davranışlarını ya da seslerini' tamamıyla farklı bir dilden çeviri yapmaya çalışırken kullanan bir saha dilbilimcisini düşünür (*WO* 28).

Quine'in düşünce deneyinin sonucu belirsizliğin üç aşamasını belirlemektir. İlki kişisel referansta belirsizliktir. Dilbilimci yerlilerin 'Gavai' sesini sadece tavşanların varlığı söz konusuysa kullandıklarını fark etmiş olabilir. Ancak –bunun bir ifade gözlemi olduğunu varsayarak bile– tavşanı ya da tavşanın herhangi bir gelişim evresini (*rabbit stage*) ya da tavşanın uzuvlarını kastediyor olabilir. İkincisi bütün dilde bir belirsizlik vardır: veriler iki farklı, zıt çeviri kılavuzunu da destekliyor olabilir. Bu belirsizlik daha genel bir fenomenin ufak bir örneğidir yani sadece çeviri teorileri de değil bütün teoriler duyusal girdiler tarafından eksik anlatılmışlardır. Birden fazla bilimsel sistem, elde edilen verilerle uyuşabilir.

Aslında dünyanın sabit varlıkları olduğu fikrinden vazgeçmeliyiz. Neyin var olduğu hangi teoriyi kabul ettiğimize göre değişir. İlk makalesi *On*

What There Is'de Quine meşhur cümlesi olan "var olmak, bağımlı bir değişkenin değeri olmaktır"ı ifade eder. Bunu söylerken, bilimsel bir teoride açık referansı olmayan hiçbir isime yer verilemez diyen Frege ve Russell'ın ayak izlerini izlemektedir. Russell'ın tasvirler teorisi yardımıyla bütün belirsiz isimler elendiğinde, farz edilen bireyin tanımlanacağı sahiplikleri gösteren eylemlerle devam eden 'Bir *x* vardır ki bu *x*...' şeklinde cümle formları kalmıştır bizlere. Teoriye göre; var olan, niceleyicilerin değiştirdiği özlüklerdir. Ancak farklı teoriler de aynı şekilde desteklenebileceği için farklı ontolojiler de desteklenebilir. Neyin var olduğu her zaman bir teoriye bağlıdır.

Wittgenstein ve Quine, özellikle Kıta Avrupası'nda genellikle analitik felsefenin kurucuları olarak bilinirler. Aslında ikisinin felsefesi birbirlerinden farklıdır.[7] Bu iki filozof felsefenin doğası konusunda anlaşamamışlardır. Analiz-sentez ayrımına inanmadığı için Quine, felsefe ve ampirist bilim arasında keskin sınırlar olduğunu düşünmemiştir. Hayatı boyunca Wittgenstein *Tractucus*'ta (4.111) yazdıklarına; "felsefe doğa bilimlerinden bir tanesi değildir. Felsefe kelimesi doğa bilimlerinin yanında değil üzerinde ya da aşağısında duran bir şeyi işaret etmelidir" ifadesine inanmıştır. Bilimcilik, yani felsefeyi bir bilim olarak görme onun *bête noire*'si idi. *Blue Book* adlı kitabında "Filozoflar bilimin metotlarını sürekli göz önüne tutarlar ve bilimin sorduğu türden sorular sorup cevaplama ayartmasına karşı direnemezler. Bu eğilim metafiziğin gerçek kaynağıdır dolayısıyla filozofu tam bir karanlığa iter" (*BB* 18).

Quine'in tanıştırdığı bilimcilik ancak Birleşik Devletlerde kalıcı oldu. Dili en kuvvetli olan taraftarlarından birisi de Quine'nin Harvard'dan öğrencisi, birçok farklı üniversitede dersler vermiş ve hayatının son 22 yılını Berkeley'de geçirmiş olan Donald Davidson'dır (1917-2003). Davidson yayın metodu olarak kısa makaleler kullanmıştır ancak makalelerinden birçoğu kitaplarda toplanmıştır, en önemlileri de *Essays on Actions and Events* (1980) ve *Inquiries into Truth and Interpretation*'dır (1984). Zihin ve eylem felsefesinde Davinson'un bilimciliği felsefe ve psikoloji arasındaki

7 Bu farklılıklar berrak bir şekilde P. M. S. Hacker'in şu kitabında ele alınmıştır: *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosoph* (Oxford: Blackwell, 1996), 183-227.

ayrımı inkâr eder hale gelmiş; dil felsefesinde ise ampirist ve anlam teorisinin uzantısı haline gelmiştir.

Davidson'un 1967 yılında yayımladığı makalesi aşağıdaki gibi başlar:

> Birçok dil filozofu ve de son zamanlarda bazı dil bilimciler; başarılı bir anlam teorisinin, cümlelerin anlamlarının nasıl kelimelerin anlamlarına bağlı olduğunu açıklayabilmesi gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Böyle bir açıklama belli bir dil için sağlanamadığı sürece sınırlı kelimeler ve sınırlı kurallar bütünüyle çalışarak potansiyel sınırsız cümlelerin herhangi birini anlamaya ya da oluşturmaya hazırlıklı olduğumuz gerçeğini açıklayamayacağımız söylenmektedir. (*ITI* 17)

Davidson'un anlam teorisi, doğruluk teorisi üzerine kurulmuştur. Bir L dili için doğruluk teorisi L'nin bütün cümlelerinin doğruluk şartlarını oluşturur. Bu, her cümleyi listelemek gibi uygulanması imkânsız bir metotla değil cümleyi oluşturan parçaların, bulundukları cümlenin doğruluk şartlarına nasıl katkıda bulunduklarını göstererek yapılabilir. Bu tür bir teori sınırlı sayıda terimden ve söz dizin kurallarından oluşacak ancak ortaya çıkan tezlerin potansiyel olarak sınırsız doğru-cümleler olmasına neden olacaktır: "L'de 'S' sadece ve sadece *p* olacaksa doğrudur."

Quine gibi Davidson da teorisini tamamıyla yabancı bir dil kullanan bir toplumla karşılaşma durumunu düşünerek açıklar. Bu dili yorumlayabilmek için hangi durumlarda hangi cümleleri tasvip ettiklerini görerek, dilleri için bir doğruluk teorisi oluşturmalı; ancak yerlilerin doğru ve mantıklı inançları olduğunu ve mantıklı bir şekilde sonuçlara ulaşıp karar verdiklerini varsayarak belirsizlik ve eleştirellikten uzak durmalıyız. Buna 'iyi niyetli yorumlama ilkesi' denir.

İnsanların gerçek davranışları nedenleriyle, yani Davidson'un deyimiyle zihinsel olaylar, istek ve inançlarla belirlenir. Bu zihinsel olaylar ile olaylar arasındaki mantıksallaştırdıkları ilişki sıradandır: bir olay kastidir demek uygun inançlar ve istekler neden olmuştur demektir. Ancak Davidson için nedensellik dolaylıdır: kişilerin inançlarını ve isteklerini neden oldukları olaylara bağlayarak psikolojik kurallar oluşturamayız. Davidson bunun yerine her bir zihinsel olayın aynı zamanda bir fiziksel olay olduğunu ve zihinsel olayın hareketlerle aynı olan fiziksel olaylara fizik kuralla-

rıyla bağlantılı olduğunu savunur. Ancak belirli türden fizyolojik olayları, belirli türlerden psikolojik olaylarla ilişkilendirerek hiçbir psikofizyolojik kural ifade edilemez.

Davidson fiziksel olay olmayan herhangi bir olayın asla olmayacağını savunan materyalist görüşe sahiptir. Bu materyalizmi 'zihnin anormalliği' adını verdiği görüşünü vurgulayarak yumuşatmaya çalışır. Herhangi zihinsel bir olay, fiziksel bir olayla aynıdır; zihinsel ve fiziksel sıfatlarıyla farklı tasvirler kullanılır. Zihinsel bir olay, nedensel kurallara değil yorumlamalara maruz kalır çünkü zihinsel bir olay kimliği diğer zihinsel olaylar ağındaki yerine bağlıdır. Zihinsel bir olay ancak fiziksel bir olay olarak değerlendirilmeye değil mantıklı ya da mantıksız diye adlandırılan kuralcı değerlendirmelere maruz kalır. Bu da Davidson'un da itiraf ettiği gibi zihinsel-fiziksel nedenselliğin tam doğasını oldukça gizemli hale getirir.

İngiltere'de filozoflar bilim ve felsefe arasında ince bir çizgi değil uçurum olduğuna inanmaya devam etmişlerdir. Ryle ve Wittgenstein gibi felsefenin amacının bilgi değil anlayış oluşturmak olduğunu söylemişlerdir. Peter Strawson (1919-2006) özel öğretmeni Paul Grice ile birlikte *In Defence of a Dogma* adlı bir makalede Quine'nin analitik-sentetik ayrıma yaptığı saldırıyı çürütmüşlerdir. Kendi felsefesinde Strawson dogmatiktir. Oxford felsefesinin, kendinden fazla emin olup diğer yerlerden ve zamanlardan filozofları öğrenmeye isteksiz olduğu zamanlarda; Strawson, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eseri hakkında yazarak hatta bir ölçüde eserine model alarak meslektaşlarına diğer felsefe stillerini hatırlatmıştır. 'Metafizik' kelimesinin çoğu kişi tarafından kötü olarak düşünüldüğü bir zamanda Strawson'un *Individuals* (1959) adlı eserinin alt başlığı 'An Essay in Descriptive Metaphysics' [Betimleyici Metafizik Alanında Bir Deneme] idi.

Betimleyici metafizik dünya hakkındaki düşüncelerimizin asıl yapısını, geliştirme amacı gütmeksizin anlatır (bu tür bir amaç düzeltici metafiziğin işaretidir). *Individuals*'da Strawson, nesnelere göndermeler yapılabilen ya da yeniden yapılandırılabilen ve onlar hakkında tahminlerde bulunabilen bir dilin temel şartlarını oluşturmaya çalışır. Görevinin kavramsal analiz olduğunu ancak bunu daha geniş alanda yaptığını düşünür. 'Metafizikçilerin aradığı yapı dilin yüzeyinde kendini göstermez daha çok derinliklerdedir' yazmıştır (*I* 10).

Strawson, kavramsal şemamızda vücutların ve insanların özel bir yer aldıklarını; bu iki türün özelliklerinin temel özellikler olduğu fikrini oluş-

turmaya çalışmıştır. Dilin özne-yüklem yapısıyla bağlantılı olarak göndermeler ve tanımlama gibi konuşma aktiviteleri, eğer maddi nesneleri tanımlayabilir ve teyit edebilirsek mümkündür bu da zaman uzamsal bir çatı gerektirir. (Sadece seslerin, zaman dizininin ve aralıkların olduğu bir dünyada teyit etmek zor bir olasılıktır). Mekân ve zamanda yer alan nesnelerin yapısı ve mülkiyet sahipliği, farklı alanlara dağıtılmış özelliklerini kolayca kaydeden bir dilden önce gelir ve bu dilin bir ön şartıdır.

En az maddi vücutlar kadar kişiler de Strawson için temel mantıksal bir kategoridir. Bir kişi Kartezyen ikiciliğinde düşünülmemelidir. Zihin sadece, kişisel deneyimlerin bağlanabileceği Kartezyen egoysa, kişinin bilinç durumlarını diğerlerine nasıl bağladığı sorunu çözümsüz bir hale gelir. "Kişinin bilinç durumlarının, deneyimlerinin kendine bağlı olması gerekir ve ayrıca kişi bunu yaparken, bizzat kendisi olmayan başkalarına bağlamaya hazırlıklı olmalıdır" (*I* 99). Kişi bu gibi durumları *yalnızca* deneyimin öteki nesnelerini tanımlayabilirse diğerlerine bağlayabilir. Eğer diğerlerini deneyimin özneleri, bilinç durumlarının sahipleri olarak görürse, kişi diğerlerini tanımlayamaz. Dolayısıyla ilkel olan zihin kavramı değil kişi kavramıdır:

> Kişi kavramıyla kastettiğim bilinç durumlarına *ve* cismanî özelliklere, fiziksel bir duruma atfedilen *her iki* yüklem gibi varlık türleri kavramları bu tek türün her bir kişisine eşit bir şekilde uygulanabilir... kişi kavramı mantıksal olarak kişisel bilinç kavramından öncelikldir. Kişi kavramı canlandırma ya da şekillendirilmiş anima gibi analiz edilemez (*I* 102-3).

Ancak Strawson'un inancına göre, bedensel ölümden sonra birinin kişisel hayatta-kalmasını (*survival*) anlamak imkânsızdır. Böyle bir hayatta-kalma açıkçası yalnız, diğerleriyle iletişimsiz ve dünyaya etkisiz olacaktır. Hatıralar silikleştikçe ve zayıflık durumu tatsızlaştıkça kişisel olarak hayatta-kalma kavramı zayıflar. "Zayıflama sınırında, *bir birey olarak hayatta-kalma bakış açısından* deneyimlerin devamlılığı veya kesilmesi arasında hiçbir fark yoktur. Ruhanî hayatta-kalma (*disembodied survival*) bu şartlarda cazibesiz görünecektir. Ortodoksların bedenin tekrar dirilmesi konusundaki ısrarlarının sebebi budur" (*I* 116).

Strawson'un 2006'nın başlarındaki ölümü İngiliz felsefesinin de sonunu getirmiştir.

3.

Freud'dan Derrida'ya

On dokuzuncu yüzyılda, Kıta Avrupası ülkeleri ve anadili İngilizce olan ülkeler arasında felsefi fikirler sürekli karşılıklı olarak paylaşılıyordu. Kıtada Britanya ampirizmi birçok radikal düşünür tarafından cazip bulunurken, Kant ve Hegel Britanya üniversitelerinde oldukça etkili olmuşlardır. William James'in kariyeri o zamanın felsefesinin kozmopolitan yapısını gösterir. Fransız bir filozofu okuyarak felsefeye dönen James, Birleşik Devletlerle bağlantılarını sürdürürken Almanya'da çalışmalar yapmış, Britanya'da sık sık dersler vermiştir. Yine genç bir filozof olan Bertnard Russell tam anlamıyla adalı bir filozof değildir: Matematik felsefesi üzerine çalışmalar yaparken Alman Frege ve İtalyan Peano ile düzenli yazışmalarda bulunmuştur.

Yirminci yüzyılın ortalarında bunların hepsi değişmiştir. Kıta filozofları ve anadili İngilizce olan filozoflar, artık nadiren ortak bir dil kullanarak kendi yollarına gitmişlerdir. Britanya'da ve Amerika'da, Russell'ın kurulmasına yardımcı olduğu analitik felsefe, akademik çevrelerde hâkim hale gelmiş ve farklı felsefi düşünme yollarını neredeyse yok etmiştir. Kıta Avrupa'sında, Fransa'da Jean-Paul Sartre, Almanya'da Martin Heidegger öncülüğünde olan varoluşçuluk rağbette olan bir ekoldür. Farklı felsefi ekollerin taraftarlarını bir araya getirmek için harcanan iyi niyetli çabalar yüzyılın ikinci yarısında kısmen başarılı olabilmiştir.

Freud ve Psikanaliz

Yirminci yüzyıl boyunca Anglo-Amerikan filozofları üzerinde en etkili olan Kıta düşünürü bir filozof değil, kendini bilim adamı olarak adlandıran ancak aslında yeni bir bilimin kurucusu Sigmund Freud'dur. Çok az filozof kendini Freudçü olarak adlandırırdı ancak zihin, etik ya da din felsefesi öğretimi ile uğraşan kişilere Freud'un bu alanlardaki yeni ve ilginç önerilerine kulak vermeleri tembihlenmekteydi.

Freud 1856 yılında Moravia'da kurallara uymayan Yahudi Avusturyalı bir ailede dünyaya gelmiştir. 1860 yılında aile Viyana'ya taşınmış, Freud da orada bir üniversitede doktor olarak eğitim görmüş, 1882 yılında da ilk olarak beyin anatomisi üzerine uzmanlaştığı General Hospital personeline katılmıştır. Nöroloji uzmanı Joseph Breuer ile işbirliği yapmış, histerik hastaları hipnozla tedavi etmiştir. Üç yıl sonra, Nöroloji uzmanı Jean-Martin Charcot'un altında çalışmak için Paris'e taşınmış, 1886 yılında döndüğünde de özel sağlık hizmetleri vermiştir. Aynı yıl, üçü kız üçü erkek altı çocuğunun olacağı Martha Berbays ile evlenmiştir.

1895 yılında Breuer ile birlikte Freud, akıl hastalıkları üzerine orijinal bir analiz sunan bir çalışma yayınlamıştır. Zaman içerisinde hipnozu bir tedavi yöntemi olarak kullanmaktan vazgeçmiş ve kendi sözleriyle, doktor ve hasta arasında kelime alışverişi olan psikanaliz adını verdiği daha yeni bir şekliyle değiştirmiştir.

Bu yeni metodun öncülü, histerik semptomların hastanın bastırdığı psikolojik bir travma anılarından kaynaklanan, ancak serbest çağrışım süreciyle tedavi edilebilecek olmasıdır. Hasta kanepeye uzatılarak aklına gelen her şeyi söylemesi konusunda cesaretlendirilir. Böylesi birçok seanstan sonra Freud psikolojik travmaların bebekliğe dayandığı ya da cinsel içerikli olduğu konusunda ikna olmuştur. Çocuk cinselliği konusundaki teorileri Breuer ile yollarının ayrılmasına neden olmuştur.

Tabip arkadaşlarından ayrı bir şekilde Viyana'da tedavilerine devam etmiştir. 1900 yılında, rüyaların nevrotik belirtiler gibi bastırılmış cinsel isteklerin şifreleri olduğunu söylediği en önemli eseri *Rüyaların Yorumu*'nu yayınlamıştır. Burada sunduğu teorisinde psikoterapinin nevrotik insanlar gibi normal insanlara da uygulanabileceğini söylemiş ve bir yıl sonra *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* adlı eseriyle de devam etmiştir. Bu

kitaplar Freud'un psikanalitik teorilerini sürekli olarak yenileyecek, değiştirecek olan oldukça okunaklı kitapların ilk eserleridir. 1902 yılında Freud Viyana Üniversitesinde nöropatoloji kürsüsüne atanmış, öğrencileri ve iş arkadaşları olmaya başlamıştır. Bunların başlıcaları, sonradan ayrılıp kendi ekollerini oluşturacak olan Alfred Adler ve Carl Jung'dur.

Freud 1923 yılında, bilinçsiz zihnin ayrıntılı bir analizini sunduğu *Ego ve İd*'i yayımlamıştır. Muhalefetlerden dolayı asla geri çekilmeyerek dinin kökeninin deflasyonsal açıklamasını *The Future of an Illusion* [Bir Yanılsamanın Geleceği] adlı eserinde sunmuştur. Kendisi ateistir; ancak bu onu Yahudi düşmanlığının saldırılarından koruyamamış ya da Yahudi kültürüyle özdeşleştirilmesini engelleyememiştir. Psikanaliz Nazilerce yasaklanmış ve Avusturya Almanya tarafından 1938 yılında ilhak edildiğinde, İngiltere'ye göçmeye zorlanmıştır. Londra'da hoş bir şekilde karşılanmış, burada eserleri çevrilmiş ve Bloomsbury grubu üyeleri tarafından yayımlanmıştır. Çenesindeki kanserden 16 yıl acı çektikten sonra 23 Eylül 1939 yılında kendi isteği üzerine doktoru tarafından hazırlanan morfin enjeksiyonuyla ölmüştür. En küçük kızı Anna, Psikanalitik çalışmalarını devam ettirmiştir.

1915-17 yılları arasında verdiği giriş derslerinde Freud psikanaliz teoriyi iki temel savda özetlemiştir. İlki zihinsel yaşamımızın büyük bir kısmı ister his ya da düşünce isterse istenç olsun bilinçsizdir şeklinde ifade ettiği savı, ikincisi ise geniş anlamda; cinsel uyarımlar akıl hastalıklarının potansiyel nedeni olmasının yanında artistik ve kültürel yaratıcılığın itici gücü olduğu için çok önemlidir, savıdır. Sanat ve kültür eserlerinde cinsellik unsuru büyük oranda bilinçsiz olarak kalırsa bunun nedeni sosyalleşmenin temel içgüdülerden fedakarlık gerektirmesidir. Bu tür içgüdüler yüceltilmiş, yani asıl amaçlarından çıkarılarak sosyal olarak kabul edilen aktivitelere yönlendirilmişlerdir. Ancak yüceltme dengesiz bir durumdur, yabani ve giderilmemiş dürtüler intikamlarını akıl hastalıkları ve ruhsal bozukluklara yol açarak alabilirler.

Freud'un inancına göre bilinçaltının varlığı üç farklı yolla gösterilir: günlük önemsiz hatalar, rüya raporları ve nevroz belirtileri. Rüyalar ve nevroz belirtileri, yardım edilmemiş bir hastanın yorumlayacağı gibi, Freud'un var olduğunu fazettiği bilinçaltının duygusallığını, isteklerini ve

inançları açığa vuramaz. Ancak, analizlerde serbest çağrışım yöntemi, bilinçaltının temelinde yatan şablonu açığa vurabilir.

Bu şablonun anahtarı cinsel gelişimdir. Çocuk cinselliği Freud'a göre, zevkin ağza odaklandığı oral dönemle başlar. Bunu, bir ve üç yaşları arasında olan anal dönem ve sonrasında çocuğun kendi penisine ya da klitorisine odaklandığı fallik dönem takip eder. Bu zamanda erkek çocuğu annesine ilgi duyar ve babanın anneye sahip olmasına içerler. Ancak babaya olan bu düşmanlığı babasının onu hadım ederek misilleme yapmasından korkmaya iter. Erkek çocuğu bu durumda anneye olan cinsel niyetini bırakır ve kendini babayla özdeşleştirir. Bu her erkek çocuğunun duygusal gelişimindeki önemli bir nokta olan Oedipus kompleksidir. Nevrotik karakterler, gelişimlerinin erken dönemlerinde sabitlenmiş kişilerdir. Oedipal isteklerin iyileşmesi ve bastırmaların süresi her analizin önemli bir parçasıdır. Freud'un gerekli şartlar yerine getirildiği sürece Oedipus kompleksinin feminen bir eşiti olduğu konusunda şüphesi yoktu ancak bu hiçbir zaman ikna edici düzeyde olmamıştır.

Hayatının sonlarına doğru Freud, bilinç ve bilinçaltı ikiliğini zihnin üçlü düzeneği ile değiştirmiştir. *Ego ve İd* adlı eserinde 'zihinsel düzenekler içgüdüsel uyarımların deposu olan *id*, idin en yüzeysel parçası ve dış dünyanın etkisiyle değişen *ego*nun ve idin dışında oluşan insanın özellikleri olan içgüdülerin yasaklarını temsil eden, egoya egemen olan süperegodan oluşur' der. (*SE* xx. 266)

Freud, egonun en büyük başarısının ruhun parçaları arasındaki barışı etkilemesidir, der. Ego, id ve süperego ile uyum halinde olduğu sürece iyi olacaktır. Bu uyumun eksikliğinde ise akıl hastalıkları oluşur. Ego ve id arasındaki çatışma nevroza, id ve süperego arasındaki çatışma ise melankoli ve depresyona neden olur. Ego dış dünyayla çatışmaya girdiğinde ise psikozlar oluşur.

Kendisini insanların özgürlük yanılsamalarının altında yatan katı belirlemeciliğin keşfine adamış bir bilim adamı olarak gördüğü için Freud, felsefe tarihine dâhil ettiğimiz için bize müteşekkir olmayacaktır. Aslında ayrıntılı çalışmalarının çoğu deneysel testlere uygun oldukları görüldüğünde altyapısal olarak eksik kalırlar. Tıbbi profesyoneller psikanaliz tekniklerinin uygun terapi yöntemi olduklarına katılmazlar, uygun olsalar bile etkinliklerini kazandığı şekli tasvip etmezler. Başarıya ulaştıklarında

bu belirlemecilik mekanizmalarını yok ettiklerinden değil kişinin kendinin farkına varmasını sağladıklarından ya da seçim özgürlüğü sunduklarından gerçekleşiyor gibi düşünülür. İşi için yapılan bütün teorik eleştirilere rağmen, Freud'un cinsel ananelerde, akıl hastalıkları konusundaki anlayışımızda, sanat ve edebiyatı takdir etmemizde ve birçok türde kişilerarası iletişimde olduğu gibi toplumda büyük bir etkisi olmuştur.

Freud cinsel uyarımların, ruh sağlığındaki temel önemini vurgulayan ilk düşünür değildir. Ondan önce gelen daha birçok kuşak teolog insanoğlunun asıl şeklinin Âdem'in işlediği aslında, aktarımında ve etkilerinde seksüel bir günahla şekillendiğini söylemişlerdir. Eğer ondokuzuncu yüzyılın aşırı ahlakçılığı, seksin her yerde bulunduğunu saklamaya çalışsaydı bu örtüden kurtulmak daha kolay olurdu. Freud Shopenhauer'in şu sözünden alıntı yapmayı çok severdi "insanoğlunun asıl meselesi olan seksi, gizlilik içinde yürütülmek zorunda olması çok komiktir". Shopenhauer'e göre seks, dünyanın ona ulaşma konusunda yapılan hazırlıkları hor gören asıl efendisidir.

Freud'un çağdaşları çocuk cinselliğine yapılan vurgu karşısında çok şaşırmışlardır. Ancak çocuklara karşı muhafazakâr hassaslık son zamanlarda ortaya çıkan bir şeydir. Ancak herkes bu görüşü paylaşmıyordu. Örneğin; *Confessions* [İtiraflar] adlı eserinde 'zararsız olan çocuğun zihni değil, azalarındaki güçsüzlüktür. Kendim kıskanç bir bebeği izledim ve inceledim. Henüz konuşamıyordu ancak annesinin sütünü paylaşan kardeşine acı bir kıskançlıkla bakıyordu. Kim bu tür bir deneyim yaşamamıştır ki?' diyen Augustine bu düşünceyi reddediyordu. Modern toplumlardaki cinsel özgürlük sadece kontraseptiflerin varlığından değil Freud'un yaratmak için çok uğraştığı bakış açısından kaynaklanmaktadır. Basılan eserlerinde cinsellik ehliyetini önermemiştir ancak cinsel isteği, öyle ya da böyle bir çıkış noktası bulmak zorunda olan ruhsal bir sıvıya benzettiği etkili bir metaforu gündeme getirmiştir. Bu metaforun ışığında, cinsel riyazet tehlikeli bir şekilde gücün birikmesini sağlar bu da eninde sonunda engelleyici bariyerleri, akıl sağlığına büyük etkileri olacak şekilde yıkacaktır.

Modern zamanlarda geliştirilen akıl sağlığı kavramının oluşumu, Freud, Breuer ve Charcot histerik hastalarını numara yapan kişiler olarak görmeyip gerçek hasta olarak tedavi etmeye başladıkları zamana dayanır. Bu, sık sık söylendiği gibi tıbbi bir keşiften ziyade ahlaki bir karardır an-

cak bu günlerde birçok insan bunu doğru ahlaki bir karar olarak görürler. Freud'un tıp ve ahlak arasındaki sınırları tekrardan çizdiği iddia edilir. Ondan öncelerde muayenehanelerden ziyade mahkemelerde ilgilenilen, cezayı hak eden suçlar olarak görülen davranış şekilleri, artık tedavi edilecek hastalıklar olarak düşünülmektedir. Klinik yargı ve ahlaki değerlendirme arasında hızlı bir şekilde karar verme konusundaki zorluk, homoseksüel davranışlara karşı değişen tepkilerle şaşırtıcı bir biçimde gösterilmiştir. Yani tiksindirici bir suç olarak görülen, yaklaşık yüzyıl boyunca patolojik bir bozukluğun bir semptomu olarak görülmüş bu davranış şimdilerde çoğu kişi tarafından aklıselim halde seçilmiş alternatif bir yaşam tarzı olarak görülmektedir.

Freud'un artistik yaratımının, bunu nevroza yakın birşey olarak gösteren kötüleyici bakış açısına rağmen sanat ve edebiyata etkisi çok büyük olmuştur. Romancılar analistin kanepesine benzer tekniklerden faydalanırlar ve eleştirmenler de edebiyat eserlerini Oedipal açıdan incelemeye bayılırlar. Tarihçiler, olgun halk figürlerinin davranışlarını, çocukluklarının gerçek ya da hayali dönemlerine dayandırarak analiz ettikleri psiko-biyografiler yazmayı çok severler. Ressamlar ve heykeltıraşlar hayal dünyasından Freudcu sembolleri almış ve onlara somut bir şekil vermişlerdir.

Aslında hepimiz doğrudan ya da dolaylı olarak psikalaniz teorisinin bir kısmını özümsemişizdir. Ailemizle, arkadaşlarımızla ilişkilerimizi konuştuğumuzda kendimizi bilmeyerek baskılardan ve yüceltmelerden bahseder, karakterleri de anal ya da narsist olarak tarif ederiz. Freud'un ölümüne 28 adet dörtlükle ağıt yakan W.H. Auden'i haksız bulmak çok zordur.

> Çoğu zaman yanlış da olsa, ve bazen mantıksız
> Bizim için o artık bir insan değil
> Tam bir düşünce mevsimi

Husserl'in Fenomenolojisi

Edmund Husserl'in hayatı bazı önemli noktalarda Sigmund Freud'unkine benzer. Husserl Freud'dan üç yaş daha küçüktür. Freud gibi o da Moravia'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, Viyana'da derslere katılmıştır. Her ikisi de hayatlarının büyük kısmını, insan zekâ-

sının ilk gerçek bilimsel çalışması olmasını planladıkları kişisel projelere adamışlardır. Yaşamlarının sonunda her ikisi de Nazi Yahudi düşmanlığıyla karşılaşmıştır; Freud Avusturya dışına sürülmüş ve Husserl'in kitapları Alman ordularınca 1939 yılında Prag'a girdiklerinde yakılmıştır.

Ancak, Husserl'in meslekî hayatı Freud'unkinden oldukça farklıdır. İlk çalışmaları tıp değil, matematik ve astronomi üzerine olmuştur. Felsefede üniversite bölümlerinde makam sahibi olarak gelenekçi bir akademik kariyer sürdürmüştür. Doktorası Viyana'da olsa da yüksek doktora derecesi için Halle'e gitmiş sonrasında Avusturya üniversitelerinin değil Alman üniversitelerinin kürsülerinden çağırılmıştır.

Husserl'in felsefeye merakı 1884-86 yılları arasında Viyana'da Franz Brentano'nun verdiği derslerle başlamıştır. Eski bir rahip olan Brentano (1838-1917), oldukça başarılı olan *Psychology from an Emprical Standpoint* (1874) [Deneysel Bir Bakış Açısından Psikoloji] adlı kitabında Aristo'nun zihin felsefesini çağdaş deneysel araştırmalarla ilintilemeye çalışan âlim bir akademisyen idi. Kitapta açıklandığı şekliyle bilinçteki bilgiler ikiye ayrılır: fiziksel ve zihinsel olgular. Fiziksel olgular renkler, kokular gibi şeyler; zihinsel olgular ise düşünceler gibi bir içeriği olan içkin nesnelerdir. Brentano'nun bu özellik için tekrardan gündeme getirdiği 'yönelmişlik' terimi zihinsel aktiviteleri ve hayatı anlamak için bir anahtardır.

Brentano'nun psikolojiye yaklaşımından etkilenirken, Husserl ilk olarak odak noktasını matematikte tutmaya devam etmiştir. Sayı kavramı üzerine olan, Halle'deki yüksek doktora tezi ilk kitabı olarak 1891 yılında *Philosophy of Arithmetic* [Aritmetik Felsefesi] adıyla basılmıştır. Psikolojik kaynakları olan zihinsel aktiviteleri tanımlayan sayısal kavramları açıklamaya çalışmıştır. Örneğin bizdeki çoğulluk kavramının, nesneleri kümelere ayıran 'kolektif kombinasyon' sürecinden geldiği iddia edilir. Deneysel psikolojide matematiğe bir yer bulmak için uğraşan Husserl, birkaç itici sonuca varmak zorunda kalmıştır. Örneğin; sıfır ve birin sayı olduklarını reddetmiş ve küçük sayıların aritmetiği ve büyük sayıların aritmetiği arasında büyük bir ayrım yapması gerekmiştir. Zihnimizin gözüyle sadece küçük kümeleri görebiliriz yani aritmetiğin çok küçük bir kısmı içgüdülere dayandırılabilir; büyük sayılarla uğraştığımızda içgüdüden sembolik diyarlara göçmüş oluruz.

Husserl'in kitabını gözden geçirenler, özellikle Frege hayal gücü ve düşünce arasında bir karmaşıklık olduğu konusunda şikâyette bulunmuşlardır. Psikoloji alanında olan kişiye özel zihinsel olaylar, aritmetik gibi toplumsal bir bilimin temelinde bulunamazdı. Ancak bir neslin ortak malı olan düşüncelere dayanabilirdi. Husserl eleştiriye yönelmiş ve önceki psikolojizmini bırakmıştır. 1900-1 yılında yayımlanan *Logical Investigations* [Mantıkî Soruşturmalar] adlı kitabında mantığın psikoloji yoluyla elde edilemeyeceğini; sonuç çıkarmada mantığa başvurması gerektiği için bunu yapmaya çalışanların bir kısırdöngü ile karşılaşacağını söylemiştir. Bundan böyle Frege gibi mantık ve psikoloji arasında keskin bir sınır çizmiştir. Ancak Frege analitik felsefeden sonra, ayrımının mantıksal yönünde kalan psikolojiye odaklanmış; Husserl ise Kıta geleneğiyle felsefenin hakiki evi olan psikolojik yönünü görmüştür. Ancak bu dönemde, Frege ve Husserl, mantıksal ya da psikolojik olsun felsefeyi Platoncu gerçekçiliğe dayandırdıklarından bir sayılmışlardır.

Yirminci yüzyılın başlarındaki genel durumu tarafsız olmasa da çok canlı bir şekilde Gilbert Ryle tarafından tasvir edilmiştir:

> Yüzyıla girerken Husserl; Meinong, Frege, Bradley, Pierce, G. Moore ve Bertrand Russell gibi entelektüellerin baskısı altındaydı. Hepsi Hume ve Mill'in idea-psikolojisine karşıtlardı; hepsi mantığın psikolojiden ayrılması gerektiğini söylüyordu; hepsi anlam kavrayışını düşüncenin nesnel teorilerinden kaçarak buldular; neredeyse hepsi kavramlar ve önermeler gibi Platoncu anlam teorisini desteklemişlerdi; hepsi felsefeyi doğal bilimlerden gerçekçi soruşturmaları doğal bilimlere, kavramsal soruşturmaları da felsefeye bırakarak ayırmıştı; neredeyse hepsi felsefedeki bu kavramsal soruşturmaların sanki kavramsal soruşturmalar süper gözlemci soruşturmalarmış gibi bazı süper nesnelerin süper incelemelerini yok etmişler gibi konuşurlardı; hepsi kavramsal soruşturmalarda ister istemez Platonlaşan epistemolojilerinin gerektirdiği süper gözlemlerden sapmıştı. Husserl sezgici özlerden Moore'un kavram arayışından, Russell'ın evrensel aşinalıktan bahsettiği gibi bahseder ancak tabii ki asıl kavramsal zorlukları aşmaları onların zihinsel sezgileriyle değil zihin güreşleriyle mümkün olmaktaydı. (*CP* i. 180)

Ryle analitik ve Kıtasal geleneklerin başlangıç noktasını güzel bir şekilde vurgulamıştır; ancak Husserl'ın durumunda aslında zihin güreşleri bu canlı paragrafın anlattığından daha da karmaşıktı.

Husserl Brentano'nun, fizikselin aksine zihinsel olgunun özelliği nesnelere yönlendirilmiş olması fikri anlamına gelen yönelmişlik kavrayışını benimsemiştir. 'Truva üzerine düşünüyorum' ya da 'yatırımlarım hakkında endişeliyim'. Yönelmişlik 'üzerine' ve 'hakkında' kelimeleriyle gösterilen özelliktedir. Benim zihnimden geçenlerle, çoktan ölmüş bir şehir ya da dünyadaki menkul kıymetler borsası arasındaki ilişki nedir? Husserl'den sonra gelen birçok kişi bu sorunun cevabını merak ederek yıllarını geçirdiler.

Bir düşüncede iki şey esastır: bir içeriği ve bir sahibi olması gerekliliğidir. Bir ejderha düşündüğümü varsayalım. Bunu iki şey bir düşünce haline getirir: ilki, bir kartal ya da at düşüncesi değil bir ejderha düşüncesi olması; ikincisi ise bunun senin ya da Napoleon'un değil benim düşüncem olmasıdır. Husserl bu özellikleri, bunlar belirli bir *konu*yla ilgili (yönelim nesnesi) benim *tepki*imdir, diyerek işaretlerdi. Diğer insanlar da ejderhalar üzerine düşünebilir, bu durumda, Husserl için aynı türe ait birkaç kişisel tepkimiz vardır. *Ejderha* kavramı aslında bu tür tepkilerin ait olduğu türden başka bir şey değildir.

Bu durumda kavramlar, *Logical Investigations*'da, psikolojik temellere dayandırılarak tanımlanmışlardır. O zaman kavramlara bağlı mantık nasıl anlaşılır? Aynı şekilde Husserl geometrideki teorilerin deneysel üç boyutlu maddelerle ilintili olduğunu kabul etmiştir. Bu şekilde eski psikolojizmini bırakabilmiş mantık ve psikoloji arasında ayrım yapabilmiştir. Daha da ileriye gitmiş, psikoloji ve epistemoloji arasında da bir ayrım yapmıştır. Bunu 'fenomenoloji' adında yeni bir disiplin şeklinde, psikolojiyi yeniden icat ederek yapmıştır.

Fenomenoloji yirminci yüzyılın başlarında geliştirilmiştir. 1900 yılında Husserl, Göttingen üniversitesine doçent olarak atanmıştır. Burada meşhur matematikçi David Hilbert ile iş arkadaşı olmuştur ancak en şevkli ortakları, 'fenomenolojik hareket' denilen Münih'teki birkaç filozof olmuştur. Bu harekettekiler 1913 yılında fenomenolojik çalışmaları bir yıllıkta toplayacak kadar kendine güvenmektelerdi. Husserl'ın kitap olacak kadar uzun, sonradan basılacak *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology* [Saf

Fenomenoloji ile İlgili Fikirler] adındaki eserin ilk kitabı olan metni bu yıllığın ilk sayısında yer almıştır.

Fenomenolojinin amacı, bilincin bize zihin-dışı dünya üzerine anlattığı ya da anlatmaya çalıştığı dolaysız bilgileri çalışmaktır. Anka kuşunu düşündüğümde düşüncemin yönelmişliği gerçekte Anka kuşu olsa da olmasa da aynıdır. 1901'de Husserl "beyine sunulmuş herhangi bir nesnenin gerçekten var olması ya da kurgu olması ya da mantıksız olması fark etmez. Bismarck'ı düşündüğüm gibi Jüpiter'i düşünürüm; Köln Katedralini düşündüğüm gibi Babil kulelerini düşünürüm; binyüzü olan düzenli katı cismi düşündüğüm gibi düzenli bin-kenarlı çokgeni düşünürüm" (*LI* ii. 99) demiştir. Ben bir masa gördüğümde Husserl buna inanır. Deneyimimin yönelmişliği gerçekte bir masa olsa da ben halüsinasyon görüyor olsam da aynıdır. Bir olgusalcı psikolojik olgu konusunda kapsamlı bir çalışma yapmalı ve zihin-dışı nesneler dünyasını paranteze almalıdır. Bu dünyanın varlığına olan yaklaşımı Husserl'ın Yunanca bir kelime kullanarak ifade ettiği *epoche* yani yargıda belirsizlik olmalıdır. Buna 'fenomonolojik indirgeme' adı verilir. Bu adeta felsefenin yelkenleri suya indirmesidir.

Fenomenoloji, fenomenalizm ile aynı şey değildir. Bir fenomenalist, fenomenlerden başka hiçbir şeyin varlığına inanmaz ve bu tür şeylerden maddi nesneler olarak bahsedildiğinde, bunlar görünümleri hakkında ifadelere tercüme edilmelidirler. Berkeley ve Mill fenomenalizm çeşitlerini ele almışlardır.[1] Husserl ise fenomenlerden başka gerçeklik yoktur görüşünü *Ideas*'ta öne sürmemiştir; özellikle fenomen olmayan nesnelerin dünyasının varlığı olasılığına da yer açmıştır. Yalnızca bu tür özneler, filozofun ilgi alanında, en azından ilk sıralarında yer almaz.

Bunun sebebi Husserl'e göre kendi bilincimizdeki nesneler hakkında mutlak dolaysız, ancak dış dünyadaki nesnelerle ilgili dolaylı ve tahmini bilgimiz olmasıdır. Husserl aşikâr olan içkin algı ve hatalı olabilecek aşkın algı arasında bir ayrım yapmıştır. İçkin algı, kendi zihinsel aktivitelerim ve durumlarımla dolaysız bağlantımdır. Aşkın algı ise geçmiş aktivitelerim ve durumlarım, fiziksel şeyler ve olaylar ve diğer insanların zihnindeki içerikler hakkındaki algılarımdır.

İçkin algı fenomenolojinin konusunu oluşturur. İçkin algı, yalnızca aşkın algı hatalı olabilecekken daha belirli olduğundan değil, ayrıca aşkın

1 Bu konu hakkında detaylı bilgi için Cilt II'ye bakınız

algıyı oluşturan çıkarım ve sanıların temelinde içkin algıların olduğu ve olması gerektiğinden daha esastır. Sadece bilincin mutlak varlığı mevcuttur; diğer varlık türleri, varlıklarını bilince borçludur (*Ideas*, i. 49). Bu durumda olgusalcılık, ana konusu olan bütün maddeleri bilim ve felsefenin diğer dallarına bilgi sağladığı için bütün disiplinlerin temelindedir.

Husserl *Ideas*'ı üç ciltlik bir kitap olarak planlamış ancak iki cilt ölümünden sonra basılabilmiştir. 1916 yılında Freiburg'a taşınmış, 1923 yılında Berlin Üniversitesinden gelen teklifi reddederek 1928 yılında emekli olana kadar üniversitede profesör olarak çalışmıştır. Freiburg'da dersleri uluslararası bir dinleyici kitlesinin dikkatini çekmiştir, ayrıca öğrencileri arasında Martin Heidegger ve Edith Stein gibi etkili filozoflar da bulunmaktadır. Bu senelerde *Ideas I*'de sunulan sistemi birkaç açıdan geliştirmiştir. Bir yandan da Descartes'in sorgulamadığı varsayımların altını oymak amacıyla fenomenolojik metodu geliştirmiş, böylece kendi *epoche*'si Dekartçı şüpheden daha köklü hale gelmiştir. Bir diğer yandan metodolojik solipsizmini diğer zihinlerde varlık oluşturacak özneler arası sorunlara çözümle birleştirmeye çalışmıştır. Son savı ise sürdürdüğü, fenomenolojinin kaçınılmaz sonu olan aşkıncı idealizmdir (*CM* 42). Sonraki düşüncelerinin bazı sonuçları emekliliğinden sonraki yıl yayımlanan iki eserde sunulmuştur: *Cartesian Meditations* [Dekartçı Meditasyonlar] ve *Transcendental Logic* [Aşkın Mantık].

Heidegger Varoluşçuluğu

İki yıl öncesinde Husserl'in öğrencilerinden bir tanesi bu kitapların ikisinden de daha büyük bir etkiye sahip olacak bir kitap yayımladı. Martin Heiddeger'in (1889-1976) *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman] adlı eseri fenomenolojinin bu noktaya kadar çok cansız kaldığını iddia etmiştir. Bu, bilinç bilgilerini incelemek anlamına gelmiş ancak bilinçte keşfedilen değil daha önceki felsefelerden alınan 'özne', 'nesne', 'hareket' ve 'içerik' gibi kavrayışları kullanmıştır; diyerek sürdürür Heidegger. Daha da önemlisi Husserl bilinç ve gerçeklik gibi iki bağlantılı alanı olan Descartes çerçevesini kabul etmişti. Husserl bunlardan yalnızca birisini yani bilinci, fenomenoloji için seçmiştir. Ancak fenomenolojinin ilk görevi, bilinç ve gerçeklik arasındaki ayrımdan önce Varlık (*Sein*) kavramını çalışmaktır.

Bu ikisini zıt kutuplar olarak karşılaştırmaya sürükleyen deneyim, incelenmesi gereken birincil olgudur.

Bu durumda felsefenin doğası konusunda aydınlanmak için yeniden Descartes'ı araştırmalı ve başlangıç noktamızı bilinç değil Varlık olarak almalıyız. Heiddegger, zaten içinde yapay bir entelektüellik bulunan Aristo ve Platon'un sınıflandırmalarına dönmenin yeterli olmayacağı konusunda uyarır. Sokrates öncesindeki filozoflar kelime ekleri gibi önkoşullu profesyonel felsefi kelimelerin oluşumundan önce geldikleri için, tam da taklit edilecek görüngücülerdir. Heiddegger bize adeta en saf haliyle felsefe yapma imkânı tanıyacak asıl bir kelime üretmeyi kendine görev edinir.

Heidegger'in kazandırdığı en önemli sözcük *Dasein*'dir. *Dasein* felsefi sorular sorabilme kapasitesine sahip bir varlık türüdür ve Heidegger'in izahına göre ilk olarak Kartezyen (Descartes'e ait) ego'ya çok benzemektedir. Ancak Descartes'in egosu aslında bir düşünce şeyi, bir res curansdır, bu en temel değil ama *Dasein*'in oluşumundaki yollardan yalnızca bir tanesidir. *Dasein*'in ilk unsuru 'dünyada var olmak'tır ve düşünce dünyayla iletişim halinde olmanın tek yoludur: ona göre hareket etmek ya da tepki vermek de önemli unsurlarındandır. *Dasein* düşünce ve istek ya da teori ve pratik arasındaki ayrımdan daha önce gelir. *Dasein*, özen göstermektir (*besorgen*). *Dasein res cogitans* değildir, bir *res curans*'tır: bir düşünen şey değil, önemseyen şeydir. Eğer önemsediğim bir şey, ilgilendiğim bir şey olursa, bilginin gerektirdiği şekilde sorular sormaya, cevaplar vermeye devam ederim; şeklinde eklemelerde bulunmuştur.

Kavram ve yargılar dünyayla başa çıkabilmek için kullanılan enstrümanlar olarak düşünülebilir. Ancak gerçek anlamıyla alet olarak adlandırılabilecek daha ilkel enstrümanlar da vardır. Bir kişinin çekici iyi kullanabilmek için çekiç hakkında düşünüyor olması gerekmez; hatta çekicin bilincine varmak, gerçekle doğrudan ilişkili projesindeki konsantrasyonunu bozabilir. Bu şeffaf durumda başa çıkabildiğimiz varlıklara Heidegger 'el altında olan' adını vermiştir. Neyin el altında olduğu neyin olmadığı arasındaki ayrım dünyadaki uzamsallığı kurmamızın asıl nedenidir.

Heidegger *Dasein*'in zamansal doğasını vurgular: onu bir varlık olarak değil yaşamın gelişimi olarak görmeliyiz. Hayatımız bağımsız, kendi kendine gelişen bir varlık değildir: başından itibaren kendimizi fiziksel, kültürel ve tarihsel bir ortam içine atılmış olarak buluruz. Bu 'atılmışlık' kelimesini

(*geworfenheit*) Heidegger *Dasein*'in 'gerçekliği' olarak adlandırır. Hayatım ne şimdi olduğumdan ne de şimdiye kadar olduğumdan yıpranmıştır: şimdiye kadar olamadığım bir şey olabilirim; potansiyelim başarılarım kadar varlığımın temelini oluşturur. Heidegger'e göre aslında ne olduğumuz gelecek, geçmiş ve şimdiden daha öncelikl idir. Heidegger: *Dasein* 'olabilme yeteneği'dir, hayatımda hedeflediğim şey şimdiki hayatımın ve kapasitemin önemini belirler, der. Ancak başarılarım ya da potansiyelim ne olursa olsun, hepsi ölümle sona erer. Ancak ölüm onları yok etse de onları tamamlamaz. Hayatımdaki bakış açım ne olabileceğim ve geçmişte ne olabildiğim arasındaki farkı dikkate almamı gerektirir: bu da suç ve gerginlik hissini beraberinde getirir.

Eğer Heidegger haklıysa, Descartes'ten Russell'a bütün filozofların dış dünyayı kanıtlama çabalarında absürd bir durum vardır. Bizler, deneyim yoluyla koparıldığımız gerçekliği edinmeye çalışan gözlemciler değiliz. Başından beri bizler dış dünyanın unsurlarıyız, 'her zaman zaten dünyada olanız'. Başka varlıklar içinde etkileyen ve etkilenen varlıklarız. Hareketlerimiz ve tepkilerimizin hepsi bilinçli değildir. Aslında sadece kendiliğinden gelişen hareketlerimiz bir şekilde hedefine ulaşamadığında ne yaptığımızın farkına varırız. İşte o zaman 'el altında olan', 'el altında olmayan' anlamına gelir.

Dasein aktivitesinin Heidegger'e göre üç temel aşaması vardır. İlki; 'uyum' adını verdiği: farklı türlerde modlarla karşılık verdiğimiz kendini çekici, endişe verici, ya da sıkıcı vb olarak gösteren içine atıldığımız durumlardır. İkincisi düzensiz olmasıdır: yani söylemlerin yer aldığı bir dünyada, diğerleriyle paylaştığımız kültür ve dil ile açıklanan ve belirtilen varlıklar yer alır. Üçüncüsü ise özel bir anlamda 'anlayışlı' olmasıdır: yani *Dasein* aktiviteleri (bilinçli olmak zorunda olmadan) bir amaca, kültürel bağlamda tamamlanmış bir hayat hissini yaratacak 'uğruna yapma' kavrayışına yöneliktir. *Dasein*'ın bu üç özelliği geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zamana tekabül eder: bu zaman da *Sein und Zein*'ın başlığının ikinci kısmını oluşturur.

Dasein biyolojik, sosyal ve kültürel bağlamda ilerlese de, insan bireylerinin aktivitelerine sebep olan insan doğası diye bir şey yoktur. *Dasein*'in temeli onun varlığıdır, der Heidegger. Bunu söyleyerek de, bireylerin yalnızca bir türün üyeleri olmadığı ve evrensel kanunlarla belirlenmediğini

vurgulayan felsefi akım yani varoluşçuluğun babası haline gelmiştir. Aslında ne olduğum, özgürce ne olduğumu kabul ediyorsam odur. Böylesine bir seçimin temelsizliği tehlikelidir dolayısıyla uyumluluğa da sığınabilirim. Aslında bu *Dasein*'ıma ters olan yapay bir karar olur. Özgün olmak için kendi hayatımı tam bir bilinçle oluşturmalıyım, yaptığım seçimleri ne insan doğasına ne de ulu bir emre dayandırmalıyım ve yaptığım hiçbir seçim hayatıma aşkın bir anlam getirmemeli demiştir.

Varlık ve Zaman okuması zor bir kitaptır, içindeki fikirleri kolaylıkla anlaşılır hale getirmek isteyen bir tercüman, bunu Heidegger'in stilinden daha farklı bir şekilde yazarak yapabilir. Heidegger'in kendine özgü kelimeleri ve karmaşık sözdiziminin bu projeye anlam katan bir öğe mi yoksa kendine düşkünlüğünün gereksiz bir parçası mı olduğu tartışma konusudur. Ancak eserinin hem orijinal hem önemli olduğuna şüphe yoktur. Heidegger'in en sert muhaliflerinden birisi olan Gilbert Ryle kitabın eleştirel yazısının sonunda 'insan ruhunun köken çalışmalarının fenomenolojik analizi'ne hayranlık duymaktan başka bir şey yapamadığını itiraf etmiştir.

Bir fenomenoloji çalışması olarak *Varlık ve Zaman*, fenomenolojinin kurucusu Husserl'in eserlerinden daha fazla beğeni kazanmıştır. Öğrenci ve hocası arasındaki ilişki mutsuz sonla bitmiştir. 1929 yılında Heidegger Freiburg'da Husserl'den sonraki Felsefe Profesörü olmuş, 1933 yılında ise Üniversitenin rektörü olmuştur. O yılın Mayıs ayındaki mahut açılış töreni konuşmasında, Alman halkının önemli manevi misyonlarını sürdüreceği bir kanal olarak gördüğü Naziliği kucaklamıştır. Rektör olarak ilk hareketlerinden bir tanesi, daha ölmesine beş yıl olan Emeritus Profesör Husserl de dâhil olmak üzere Üniversite Kütüphanesinden bütün Yahudi öğretim üyelerini çıkarmak olmuştur. Savaştan sonra Heidegger Hitler'e verdiği destekten dolayı papazın önerdiği kefaleti yerine getirmek zorunda kalmış ve 1945-50 yılları arasında üniversitede ders vermeyi bırakmıştır. Ancak düşünceleri 1976 yılındaki ölümüne kadar, hatta sonrasında da etkili olmaya devam etmiştir.

Sartre'nin Varoluşçuluğu

Heidegger'in sağcı varoluşçuluğundan sonra, önceden sadece bir öğrencisi olan Jean-Paul Sartre Fransa'da git gide politik sola yaklaşan bir tür

varoluşçuluk geliştirmiştir. 1905'te Paris'te dünyaya gelmiş olan Sartre, 1924-28 yılları arasında Ecole Normale Superieure'de eğitim görmüş, geçimini sağlamak için birkaç yıl liselerde felsefe öğretmenliği yapmıştır. Ancak 1933-35 yıllarında Berlin ve Freiburg'da, 1936 yılında *Ego'nun Aşkınlığı* ve *Imagination: A Psychological Critique* [Muhayyile: Psikolojik Bir Eleştiri] adında iki felsefi monografta ilk defa bahsi geçen kendi felsefesini geliştirmeye başlamıştır. Bunları; 1938 yılında yayımlanan *Bulantı* adlı romanı ve 1939 yılında yayımlanan *Sketch for a Theory of Emotions* [Duygu Teorisi İçin Bir Taslak] takip eder.

Sartre'nin savaş öncesi makaleleri, fenomenoloji içerisindeki zihin felsefesi konusunda oldukça ayrıntılı eserlerdir. Heidegger gibi Sartre de Husserl'ın olgusalcı indirgemeyi yeterince ileri götüremediğinden şikâyet eder. Husserl bilinç bazında Dekartçı egoyu yani düşünen özneyi kabul etmiştir; ancak gerçekte böyle bir şey yoktur: gördüğüm ya da duyduğum şeye kendimi verdiğimde kendimi düşünmem. Kendimizi bir nesneye dönüştürmemiz sadece bir yansımadır; yani eğer tam bir olgusalcı olacaksak, pre-reflexive (refleks öncesi) bilinçten başlamalıyız. Şahıs, düşünen özne, bilincin dışında yer alır yani diğer zihinler gibi aşkın dünyaya aittir.

Imagination'da Sartre, filozoflar arasında yaygın ancak özellikle Hume'da belirgin olan, hayal gücünde içsel maddi dünyanın içeriklerini araştırma kavrayışını ağır bir şekilde eleştirir. Sartre; hayal gücü ve algının resimlerin ya da imgelerin akılda varlıklarından oluştuğu, aralarındaki tek farkın algıda görüntülerin hayaldekinden daha yoğun ve canlı olduğunu düşünmenin yanlış olduğunu göstermiştir. Aslında hayal etmek bizleri içsel görüntülere değil ekstra-mental nesnelere bağlar, diyerek de devam eder. Bunu algıda olandan daha az yapmaz yalnızca daha farklı yapar. Bu en kolay, gerçek ama o anda olmayan bir insanı hayal ettiğimizde anlaşılır; hayal ettiğimiz şeyin aslında gerçekte de olmadığı durumlarda yaptığımız şey dünyada yeni bir nesne yaratmaktır.

Sartre'a göre pasif içsel duyumsama olarak alırsak, duygular da yanlış anlaşılmıştır. Duygu, belirli bir dünyayı anlama yoludur: örneğin birine karşı nefret duymak onu nefret uyandıran biri olarak algılamaktır. Ancak çok açık ki duygu, çevremizi algılamada tarafsız ve önyargısız bir yol değildir: tam tersine Sartre bunu kendimizi bulduğumuz 'büyülü bir değişim' olarak tanımlayacak kadar ileri gider. Örneğin sıkıldığımızda adeta bütün

dünyaya lanet okuruz ve bununla başa çıkmaya çalışmak da anlamsız gelir.

1939 yılında savaş çıktığında Sartre askere çağırılmış ve Almanlar tarafından ele geçirilene kadar orduda savaşmıştır. Ateşkeste salıverildiğinde Paris'e felsefe öğretmeni olarak geri dönmüş ancak Nazi işgaline karşı da direnişte yer almıştır. 1943 yılında *magnum opus*'u *Being and Nothingness* [Varlık ve Hiçlik]'i yayımlamıştır. Savaş öncesi makalelerinde ilhamını Husserl'dan alsa da, bu eseri başlığının şeklinden de anlaşılacağı gibi Heidegger'e borçludur. *Varlık ve Hiçlik*'in parçaları *Varlık ve Zaman* kadar zordur. Ancak bir romancı ve oyun yazarına yakışacak şekilde, Sartre'de Heidegger'de olmayan bir şey vardı, felsefi noktaları ayrıntılı ve ikna edici anlatılarla gösterebilme yeteneği. Savaştan sonra Sartre *Existentialism and Humanism* [1946, Varoluşçuluk ve Hümanizm] eseriyle birlikte daha özlü daha popüler şekilde çalışmalarının ana temalarına dönmüştür.

Sartre için varlık (*l'être*) biliçliyken karşılaştığımız her türlü şeyin ve her yönünün temelini oluşturur. Şeyleri, amaçlarımız doğrultusunda ve ilgilerimize göre kümelere ve türlere ayırırız. Bilincin yaptığı bütün ayrımlardan sıyrılırsak saf varlıkla, kendindeki varlıkla, *l'en-soi*, ile karşılaşırız. Bu anlaşılmaz, muazzam, basit ve her şeyden çok, olumsaldır. Bu 'sebepsiz, nedensiz ve gereksiz'dir (*BN* 619). Sebepsiz demek aslında kendi sebebidir, *causa sui*, demek değildir; yalnızca oradadır; Sartre buna 'gereksiz' ve bazen de 'fazlalık'tır, der.

En-soi, *Varlık ve Hiçlik*'te iki anahtar kavramdan bir tanesidir. Diğeri ise *le pour-soi*, kendisi için, yani insan bilincidir. Peki, bu başlıktaki hiçlikle ne alakası vardır? Sartre'ın buna cevabı insan yoluyla hiçliğin dünyaya geldiğidir. Olumsuzlama *le pour-sui* ve *l'en-soi* arasındaki farkı yaratan unsurdur.

Sartre burada Heidegger'in bir konusunu genişletir. İngiliz filozoflar Heidegger'in görüşü 'hiçbirşey hiçler'i (*Das Nichts nichtet*) tam bir absürdlük olarak alırken, Sartre "hiçbirşey"in nesnelleştirilmesini kabul eder ve önemli bir değer vermeye çalışır. Bilinç dünyayı açıklarken bunu olumsuzlama yoluyla yapar. Eğer kırmızı diye bir kavramım olursa, dünyayı kırmızı ve kırmızı olmayan olarak ikiye ayırırım. Sandalyeler ve masaları ayırt edeceksem, sandalyeleri masa olmayan, masaları da sandalye olmayan olarak düşünmeliyim. Bilinç ve varlık arasında bir ayrım yaparsam,

bilinç hiçliktir demeliyim: 'hiçlik yoluyla dünyaya gelen varlık kendi hiçliği olmalıdır' (*BN* 23).

Tarihçilere göre Sartre, Parmenides tarafından bulunan, çok önceden Platon tarafından da çözülen bir bilmeceyi yeniden felsefeye getirmektedir.[2] 1945 yılında A. J. Ayer, Sartre'nin *le néant*'a yaklaşımını *Alice Harikalar Diyarında* kitabında Alice yolda hiç kimse yok dediğinde cevap olarak 'Keşke benim de böyle gözlerim olsa… Hiçkimse'yi görebilen! Hem de bu uzaklıktan' diyen Kral'a benzetmiştir. *Varlık ve Hiçlik* neyse ki başlığının aksine Sartre'nin 'hiçleme'sinin dışında bağımsız olarak önemli daha birçok şey içerir. En önemli fikir yine Heidegger'den alınmıştır. Çoğu nesnenin özü varlığından önce gelse de, 'en azından bir nesnenin varlığı özünden önce gelir, bu varlık herhangi bir algıdan daha önce var olmuştur. Bu varlık insandır' (*EH* 66). İnsanlığın özgürlüğü insanın özünden önce gelir bu da bunu mümkün kılar. Hâlbuki bir meşe ağacı belirli bir hayat tarzına sahiptir, insanların böyle bir hayat tarzı yoktur: ne tür bir şey olacağı insana kalmıştır. İnsanlığın özgürlüğü nesneler dünyasında bir çatlak yaratır.

Bir insan bireyinin hayatı, Sartre'a göre, yaratıcı tarafından ne gerekli sebeplerle ne de kesin ahlaki kurallarla daha önceden belirlenmemiştir. Kaçamayacağım tek gereklilik seçme gerekliliğidir. İnsanlığın özgürlüğü sınırsız ama aynı zamanda da endişe vericidir ve bunu kendimizden saklamaya çalışır, ahlak, toplum ya da din tarafından sunulan önceden belirlenmiş rollere uyum sağlarız. Ancak gizleme çabalarımızın başarısız olacağı kesindir bu durumda, kendimizi nesne haline getirmeye çalışırken bir yandan da özgürlüğümüzün farkında olarak kararsız kalırız. Bu duruma Sartre 'kötü kader' adını verir.

Alternatif bir davranış, önceden var olan ahlaki kuralları sürdürmeden ve olası durumlarla kısıtlanmadan kişinin hareketleri ve hayatından kendi sorumlu olması ve kendi özgürlüğünü onaylamasıdır. Emin olmak için olası hareketlerime fiziksel bir sınır olacaktır, ancak kendi isteklerim ve tasarılarımdaki uyarlamalarla kendimi bulduğum duruma önem verecek olan benimdir. Tamamıyla kendim seçmeliyim. 'varlığımı oluşturan ilk ve tek tasarının karşısında korkmuş ve yalnızımdır: bütün engeller, bütün parmaklıklar özgürlük bilincimle yok olur, çöker; varlığın değerinin ben

2 Bkz., Cilt I.

olduğum gerçeği karşısındaki herhangi bir değere başvurmadım, başvuramam' (*EH* 66).

Savaş sonrası yıllarda Sartre, Simone de Beauvoir ile birlikte Paris'in sol yakasında entelektüel ve kültürel hayatın merkezi haline gelmişlerdir. Öncü aylık dergi *Les Temps Modernes*'in kuruculuğunu ve editörlüğünü yapmış, birçok başarılı roman ve oyun yazmıştır. Bunların aralarında en iyi bilineni genelde alıntılanan cümlesi 'Cehennem başka insanlardır' ile *Huis Clos* [Gizli Oturum] adlı eseridir. *Varlık ve Hiçlik*'te *en-soi* ve *pour-soi*'sine ek olarak Sartre başkaları için var olmak kavrayışını ortaya atmıştır. Bu temelde, diğerlerine nasıl sunulduğum onlar tarafından nasıl gözlemlendiğim onlar için kıskançlık ya da belki de hakaretlerine bir nesne haline gelmekten başka hiçbir şey olmama durumudur. Başkaları için var olmanın orijinal anlamının anlaşmazlık olduğunu yazmıştır. Sonraki eserinde Sartre bu düşünceyi geliştirmiş ve daha çok önem vermiştir.

Sosyal ve politik açıdan, Marksist yaklaşım varoluşçuluğun temel düşüncesi olan mutlak özgürlükle pek bağdaşmasa da Komünist Parti'ye yakın olmuştur. Bu anlaşmazlığı çözmek adına 1960 yılında *Critique of Dialectical Reason* [Diyalektik Aklın Eleştirisi]'ni yazmıştır. 1964 yılında edebiyat alanında Nobel ödülünü reddetmiş 1968 yılında Charles de Gaulle hükümetini tehdit eden öğrenci ayaklanmalarını desteklemiştir. 1980 yılında ölmüştür.

Jacques Derrida

1960'lı yıllarda kısa bir süre Kıta Avrupası ve İngiliz felsefesinde bir uzlaşmaya varılmış gibidir. 1962 yılında, Cezayirli Yahudi kökenli otuz iki yaşında bir filozof olan Jacques Derrida, Husserl'in geometrisi üzerine doktora tezini yayımlamıştır. Aynı yıl Oxford Profesörü J. L. Austin'in (1911-60) ölümünden sonra derslerinin toplandığı *Söylemek ve Yapmak* başlıklı eseri yayımlanmıştır. 1967 yılında Derrida oldukça orijinal olan ve Austin'in etkisinin açıkça görüldüğü üç adet eser (*Writing and Difference*- Yazı ve Fark; *Speech and Phenomena*- Dil Yetisi ve Fenomen; *Of Grammatology*-Yazınbilime Dair) yayımlamıştır.

Ancak bu iki filozof aynı konulara farklı yaklaşmışlardır. Henüz 1946 yılında Austin tasvirî/betimleyici ve amelî/edimsel olmak üzere iki tür ko-

nuşma arasındaki farktan başlamıştır. Tasvirî bir cümle bir şeylerin aslında nasıl olduğunu belirtmek için kullanılır: 'Yağmur yağıyor', 'Tren yaklaşıyor' gibi. Ancak amelî yaklaşım yargılanacak, gerçeklerle karşılaştırılıp doğru ya da yanlış denecek ifadeler değildir; bir şeyleri ifade etmekten ziyade değiştirecek olan söz edimleridir. Örnek olarak 'Bu gemiye Queen Elizabeth adını veriyorum', 'Saat onda buluşmaya söz veriyorum', 'Saatimi kardeşime bırakıyorum' gibi cümleler verilebilir.

Austin, bahis, randevular, vetolar, özürler ve beddualar gibi daha birçok tür amelî/edimsel ifadeyi sınıflandırmaya ve görünürde açık ifadelerde gizlenmiş amelî ifadeleri tanımlamaya devam etmiştir. Geliştikçe, söz edimi teorisinde üç unsura yer vermiştir: Düzsöz (*locution*), edimsöz (*illocution*), etkisöz (*perlocution*) güçleri. Birinin 'Vur onu!' dediğini varsayalım. Düzsöz eylemi; 'vur' anlamını belirterek ve 'onu' kastederek tanımlanır. Edimsöz eylemi; emir verme ya da sevk etme vesâireden birisidir. Etkisöz eylem (sadece edimsel eylem amacına ulaşırsa gerçekleşir) ile tanımlanır, örneğin 'Bana onu vurdurdu'.

Austin siz ediminin farklı türleri ve içlerindeki unsurlar arasındaki ayrımı yapacak yeni teknik terimler sunmuştur. Her bir terim açık terimlerle açıklanmış ve örneklerle aydınlatılmıştır. Bunun genel etkisi geniş ve önemli, dil felsefesi alanına çok küçük bir alanda açıklık getirmektir.

Derrida'nın metodu oldukça farklıdır. O da; 'gram', 'rezerve etmek', 'kesim', 'iz', 'uzaklık', 'boşluk', 'katkı', 'şifâ' vb. gibi çok miktarda yeni teknik terim sunar. Ancak bunların tanımlarını yapmakta daha isteksizdir ve tanım istendiğinde bunu bir şekilde uygunsuz bulduğu için reddetme eğilimindedir. Açıklayıcı örneklerinin ilişkisi çok net değildir, yani dilin sıradan özellikleri bile bir gizemli havaya bürünür.

Sözedimlerini incelerken Austin özellikle ne söylendiği (dilsel bir söz vermedeki gibi) ve ne yazıldığı (vasiyetteki gibi) arasındaki farkla çok ilgili değildi; başvurduğu felsefi noktalar genellikle her iki tür dilin kullanımıdır. Derrida ise 'sesmerkezciliği' adını verdiği Batı medeniyetinin konuşulan kelimeye verdiği sözde aşırı önemi eleştirerek aradaki farka büyük bir önem vermiştir. Hem işte hem de kanunlarda bir şeyleri yazıya dökmeye önem verildiğinden ve modern toplumların vatandaşlarını okuma yazma bilir hale getirmek için büyük çaba gösterdiklerinden, Derrida'nın sesmer-

kezcilik suçlaması Platon'un *Phaedrus*'undan ironik bir paragrafla başlayan alışılmadık metinlere dayanmak durumundaydı.

Edimsel/amelî sözedimleri gelecek vaadeden hem Austin'i hem Derrida'yı ilgilendiren paradigma örneğidir. Austin yol gösterici bir şekilde yapmacıklıktan yetersizliğe kadar bir sözü etkileyecek talihsizlik örneklerini listelemiştir. Bir kişinin sözünü ya da bir durumu yerine getiremeden ölebilme potansiyelinden temel olarak etkilenmiştir. Bunu da her edime ölüm dadanmıştır diyerek açıklar. Ama Derrida hepimizin her zaman ölümlü olmamız, ölüm olasılığımızın olması özellikle edimsellerle alakalı bir fikir vermez. Bir söz vermek kadar bisikletle işe gitmek de ölümle engellenebilir. Tabiî ki bir söz verilirken gelin ve damadın sadakat yeminlerinde 'ölüm bizi ayırana kadar' demeleri gibi ölümden de bahsedilebilir. Ancak bu durumda eşlerden biri öldüğünde aslında söz bozulmuş ya da gerçekleştirilmemiş sayılmaz.

Derrida'nın sesmerkezciliğe karşıtlığı, 'varlık metafiziği' adını verdiği, anlam ve gerçeğin temelinin bilinçle verilen özel bir şey olduğu kavrayışına saldırısının bir parçasıdır. Bu saldırının asıl hedefi Husserl'dir ancak duyu verilerinin deneyci kavrayışı eleştiriye açık kalmaktadır. Ona göre, Batı geleneğinde konuşma; yazmadan ifadenin aşkın nesnesi, yani temeli olarak idealleştirilmiş düşünmeye daha yakın olduğundan dolayı daha önce gelir. Derrida konuşma ve yazma arasındaki zıtlığı dekonstrükte eder, çeşitli ve yerine geçebilecek yorumlama yeteneğine sahip olan yazarın kontrolünden en uzak yazılı metne öncelikli bir yer verir. Kimileri Derrida'nın varlık metafiziğine saldırmasını, Wittgenstein'ın özel dil kavrayışını kaldırmasına eşdeğer, çok farklı bir biçem düzleminde bir girişim olarak görmektedir.

Daha önceki eserlerinde Derrida büyük felsefi zekâların izlerini yansıtmıştır ancak 1967 sonrasında düşünme ve yazması Austin ve Wittgenstein'ınkinden daha da uzağa gitmiştir. Kariyeri geliştikçe çalışma şekli o anki analitik felsefeden uzaklaşmakla kalmamış Aristoteles'den Husserl'a kadar büyük filozoflar tarafından anlaşılan felsefeden de uzaklaşmıştır. Birbiriyle karıştırılan kavramların arasındaki farklılıkları belirtmek, gerekirse bu farklılıkları belirtmek için terimler üretmek ya da değiştirmek her zaman filozofların işi olarak görülmüştür. Tam tersine Derrida oldukça farklı olan terimlerin karıştırılmasına neden olacak yeni terimler ortaya atmıştır.

Derrida'nın çok gurur duyduğu 'différance' kavrayışını ele alalım. Différance'ın *deferring* (ertelemek) ve *difference* (farklılık) kavrayışlarını bir araya getirmesi gerekir. Derrida 'différance'ın gecikme anlamına gelen *defer* ve gerçek bir değişim olan *differ*'ın ayrımından önce düşünülmesi gerektiğini' söyler (*SP* 88). Bu iki farklı kavrayışın bu şekilde bir araya getirildiği açık değildir ve Derrida tarafından önerilen açıklamalar ve yorumlar çok da yardımcı olmaz:

> Différance; sözde var olan, varlık sahnesinde görülen her element kendinden başka birşeyle bağlantılıysa, böylelikle içinde geçmişten bir unsur taşıyorsa ve gelecekten bir unsurla ilişkisisinin iziyle kendini hükümsüz kılıyor, gelecek diye ifade edilen şeyin geçmiş diye ifade edilen şey kadar ilişkisi olan ve ne olmadığı ile ilişkisiyle oluşan şu an diye ifade edilen şeyi oluşturuyor, yani geçmişe ve geleceğe değiştirilmiş şimdiki zaman gibi olmuyorsa önemlendirme hareketini mümkün kılar. (*Diff.* 13)

Ne dediği anlaşılabiliyor. Eğer kahvaltı yaptığım yerdeki garsona 'pastırma ve yumurta' dersem, söylediğimin anlamı; o anda 've' kelimesini ve 'pastırma' kelimesini daha önce söylememe rağmen buna bağlı kalır; ayrıca 've' kelimesi aynı zamanda daha söylenmemiş olan 'yumurta'ya da bağlıdır. Çok doğru. Eğer bu defference'in anlamı buysa, Derrida'nın bu konuda söyledikleri doğrudur: 'Bir *nesne* adı değildir, var olabilen bir "varlık"ın ismi değildir. Ve bu nedenden ötürü bir kavram da değildir'. Ancak différance'ın tüm anlamı bu olamaz, çünkü Derrida okurlarının bazıları bunu Tanrı'nın bir ismi olarak kabul eder. Derrida'nın 'teolojiyle her ilişkiyi bloke eder' demesine rağmen (*P* 40). 'Différance' için bulduğumuz çeşitli açıklamaların belki de kendileri birer différance'tır: Borç senetleri (*IOU*) bir tanımdan oldukça uzaktırlar ve belirsiz bir geleceğe gerçek bir anlam vermeyi ertelerler.

Derrida yazarlarla ilgili bir metot geliştirmiştir, bu teknik *nosegay* (demet) metodu olarak da bilinir. Bir demet oluşturmak için aynı kelimeyi (ya da sadece aynı sesbirimi) içeren birkaç metin bir araya getirilir. İçerik ve tarihten ayrılır, ses ya da söylenen çıkarılır, italikleştirme, çıkarma ya da kısaltmalarla doğal anlam değiştirilir. Bunlar bir araya getirilir, çarpıcı ya da kışkırtıcı savlar ekleyerek sunulur. *Nosegay* tekniği, daha geleneksel

edebi eleştiri tekniklerinden daha az çaba gerektirdiği için edebiyatın bazı bölümlerinde etkili olmuştur.

Derrida söz bilimin ustalığını da yerleştirerek okuyucunun dikkatini devam ettirir. Özellikle başarılı bir yöntem 'çürütülemez ikilem' olarak adlandırılabilir. *Grammatology*'deki en çok alıntılananlardan biri -aynı zamanda yazarın da altını çizdiği- 'metnin dışında bir şey yoktur' cümlesidir. Duraklatan hatta şok edici bir ifade! Tabii ki Veba ve Soykırım, Johnson'ın *Lives of the Poets* [Şairlerin Hayatları]'nın yeni edisyonunda olduğu gibi yazımsal olaylar değildir. Ancak sonra Derrida metin derken yazı külliyatı demek istemediğini, tarihin, gerçekliğin, dünyanın limitlerini aşan bir şeyden bahsettiğini söylemiştir.[3] Eğer bize basitçe anlatılan evrenin dışında bir şeyin olmadığıysa, karşı çıkmak acemice olacaktır. Bir şeyleri bağlam içerisinde görmeye çalışma emri mantıklı bir tavsiye olacaktır.

Başarılı bir sözbilimci olarak Derrida seks ve ölümü söz konusu ederek okuyucularını zinde tutar. Edimsel eylemleri etkileyen ölümleri önceden gördük; seksi de aynı şekilde uygunsuz yerlerde gördük. Bize söylenene göre, mastürbasyon nasıl ki cinsel birleşmeden ayrılamazsa kendi kendine konuşmak da yüksek sesle konuşmayla aynı durumdadır. Buna şüphe yoktur. Münsasip bir diğer örnek ise soliteire vist arasındaki karşılaştırmadır; ancak bu okuyucuyu aynı şekilde eğlendirmeyecektir. Yine, Vahiy Kitabı'nın (book of Revelation) sonunda : 'Ruh ve Gelin, "Gel!" diyorlar. İşiten herkes, "Gel!" desin' (22:17). Derrida, Fransızca ve İngilizcede 'come' (gelmek) kelimesine atfedilen tevriyeyle oynayarak bu metin üzerine ayrıntılı olarak yazmıştır. Birisi Yunancadan 'gelmek' olarak çevrilen kelimenin 'orgazma ulaşmak' anlamı olamayacağını söyleyecek kadar ters olursa, alıştırmanın bütün anlamını kaçırmış olduğu söylenecektir.

Derrida'yı şimdi gösterilen şekilde eleştirmek uygunsuz gibi görülebilir. Bu şekilde yapmanın sebebi tam da kendisinin sonraki eserinde edindiği haklı eleştiri parodisi yöntemidir: felsefi silahları cinas, müstehcenlik, alay ve gülmedir. Genelde bir tarihçi, filozofun önemli doktrinlerini belirlemeye, olabildiğince açık hale getirmeye ve değerlendirme yapmaya çalışır. Geç dönem Derrida'da sunulacak bir doktrin yoktur. Bu sadece anlayışsız

3 'Living On' içinde Harold Bloomfield (ed.) *Deconstruction and Criticism* (New York: Seabury Press, 1979)

okuyucunun anlayamadığından ya da belirleyemediğinden değildir; Derrida'nın kendisi kendi eserlerinin savlarla kısıtlanabileceği düşüncesine karşı çıkar. Aslında bazen filozof olma hırsını reddeder.

Böyle bir tarih diliminde, Derrida'yı suçlamak ya da övmek haksızlık değil midir? Bence değildir. Kendisi ne derse desin, birçok kişi onu ciddi bir filozof olarak görür, dolayısıyla bu şekilde eleştirilmelidir. Felsefe bölümlerinde, sahte felsefeyi gerçeğinden ayırmada daha deneyimsiz üyelere sahip edebiyat bölümlerine göre daha az adının geçmesi şaşırtıcı değildir.

4.

Mantık

Mill'in Ampirist Mantığı

John Stuart Mill'in *System of Logic* adlı eseri iki ana parçadan oluşur. İlk iki kitap biçimsel mantık sistemini sunar; eserin geri kalanı doğal bilimler ve sosyal bilimler metodolojisi ile ilgilenir. İlk bölüm dilin analizi ve özellikle de isimlendirme teorisi ile başlar.

Mill formel mantığı dikkate alan ilk Britanyalı ampiristtir; kendini Hobbes'un zamanından itibaren ampirizmle ilişkilendirilen nominalizmden ayrıştırmak istemektedir. 'Nominalizm' ile kastettiği şey önermenin iki-isim teorisidir: Bu, önermenin yalnız ve yalnızca özne ve yüklem aynı şeyin isimleriyseler doğru olduğu teorisidir. Mill der ki: Hobbesçu durum "Tully Cicero'dur" örneğinde olduğu gibi sadece özne ve yüklemin özel isimler olduğu durumlarda geçerlidir. Ancak bu, ne yazık ki, diğer önermeler için yetersiz bir teoridir.

Mill "isim" kelimesini çok geniş anlamıyla kullanır. Yalnızca "Sokrates" gibi özel isimler, "bu" gibi zamirler değil ayrıca "Fatih William'dan sonra gelen kral" gibi sınırlı tanımlamalar da ona göre isimdir. Bu durumda "adam" ve "zeki" gibi genel terimler ve "zekâ" gibi soyut adlar da isimdir. Genel ya da özel; soyut ya da somut olsun bütün isimler bir şeyleri belirtir; özel isimler adlandırdıkları şeyi belirtir, genel terimler aslı oldukları nesneleri belirtirler: Bu durumda yalnızca "Sokrates" değil, "zeki" ve "adam" da Sokrates'i belirtir. Genel terimlerin bu şekilde düz anlamı olduğu kadar

yan anlamları da vardır: çağrıştırdıkları ve belirttikleri nesneler vardır. Çağrıştırdıkları şeyler, anlamına geldikleri yani sözlük tanımları olabilecek şeylerin niteleyicileridirler. Mantıkta yan anlam düz anlamdan önce gelir: "İnsanoğlu zeki kelimesini belirlediğinde Sokrates'i düşünmüyordu" (*SL* 1.2.5.2).

'İsim' çeşitli terimleri kapsadığı için, Mill her önermenin isim birleşimi olduğu nominalist görüşü kabul edebilir. Ancak bu onu Hobbesçu görüşe bağlamaz; çünkü Hobbes'un aksine önermelerin doğruluk-durumlarını düzenleyerek yan anlama çağrıda bulunabilir. 'Bütün insanlar ölümlüdür' gibi iki çağrışımsal terimi bulunduran bir cümle, belirli niteleyicilerin (diyelim ki hayvanlık ve akılcılıkla ilgili olanlar), ölümlülük niteliği ile devam eder.

İkinci kitabında Mill, gerçek (*real*) ve sözel (*verbal*) olarak ikiye ayırdığı çıkarımı tartışır. Sözel çıkarım bize dünya hakkında yeni bir bilgi sunmaz; dilin bilgisi önermeden sonuç çıkartmak için iktifa eder. Sözel çıkarıma örnek olarak, Mill 'hiçbir büyük general tedbiri elden bırakan bir adam değildir' ifadesinden 'tedbiri elden bırakmayan adam büyük bir generaldir' çıkarımını gösterir: Hem önerme hem sonuç aynı anlamı verir, der. Önermelerde bulunmayan sonuçlarda bir doğruluk çıkarımında bulunursak, gerçek çıkarım vardır.

Genel akılyürütme aracılığıyla yeni doğruların nasıl keşfedildiğini açıklamak, Mill'e hayli zor gelmiştir. Bütün akılyürütmenin kıyassal olduğunu kabul etmiş ve her bir kıyasta sonucun aslında önermelerde bulunduğunu ve imâ edildiğini iddia etmiştir. 'Bütün insanlar ölümlüdür, ve Sokrates bir insandır' önermesi bizi 'Sokrates bir ölümlüdür' sonucuna götürür. Bu kıyas tümdengelimli olarak geçerli olursa, 'Sokrates ölümlüdür' önermesi kesinlikle 'Bütün insanlar ölümlüdür' gibi daha genel bir varsayımdan öngörülebilir. Diğer bir yandan 'Sokrates' isminin yerine henüz ölmemiş birinin ismini yazarsak (Mill'in örneği 'Wellington Dükü' idi), bu durumda sonuç bize yeni bir bilgi vermiş olur; ancak ilk önermede verilen kanıtla doğrulanmamıştır. Buna göre kıyas, özgün bir çıkarım değildir:

> Bütün çıkarımlar tikellerden tikellere doğru yapılır. Tümel (*general*) önermeler, önceden yapılmış bu tür çıkarımların sadece bir kayıt-tutucusu yahut kütüğü ve daha fazla çıkarıma ulaşmak için başvurulan kısa formüllerdir. Kıyasın büyük öncülü, bu tanımın bir

> formülüdür; sonuç bu formül*den* yapılmış bir çıkarım değildir ve fakat çıkarım bu formüle *göre* yapılır. Gerçek mantıksal öncül veya önerme tikel olguların varlığıdır, ki bu tümevarım yoluyla oluşturulmuş tümel (*general*) önermedir. (*SL* 3.3.4)

'Tümevarım' tikel örneklerden genel doğrular çıkarma sürecine mantıkçılar tarafından çok önceden verilen isimdir. Ancak birden fazla tümevarım türü vardır. "Peter bir Yahudi'dir, James bir Yahudi'dir, John bir Yahudi'dir..." şeklinde bütün havarileri saydığımı varsayalım. "Bütün havariler Yahudi'dir" şeklinde bir tümevarım sonucuna ulaşabilirim, ancak Mill'e göre böyle yaparsam tikelden genele gitmiş olmam: sonuç sadece, önermede sayılan tikel olguların kısaltılmış bir notasyonudur. Uygulandığı maddelerin kusurlu bir incelemesine dayanan bir genelleme yaptığımızda olaylar çok farklıdır –tıpkı daha önceki insan ölümlerinden bütün zamanlardaki insanların öleceği sonucunu çıkardığımız gibi.

Mill'in tümdengelimli argümanlara eleştirisi mantık ve epistemoloji arasındaki karışıklığı da içerir. Söylediğine göre, çıkarım eğitici olmadan da tümdengelimli olarak geçerli olabilir: geçerlilik, bir argümanın doğru bilgi üretebilmesi adına gerekli ancak yeterli olmayan bir şarttır. Ancak kıyas, çıkarımın tek yolu değildir ve bilgileri aktarabilme yetisine sahip birçok geçerli kıyassal olmayan argüman (Örneğin, 'A=B', 'B=C' dolayısıyla 'A=C' şeklindeki argümanlar) da bulunmaktadır. Kıyas durumunda bile, 'bütün insanlar ölümlüdür' cümlesinde 'ölümlü' kelimesini 'insanlar' kümesindeki her bir bireyin ismi olarak değil de –Mill'in kendi isimlendirmesine uygun olarak– 'isim' ve 'ölümlü' ile çağrıştırılan niteliklerin arasında bir bağlantı olduğunu düşünerek yorumlarsak gerçek bir çıkarım oluşturabilmesi olasıdır.

Mill şüphesiz, tümevarım olmasa böyle bir bağlantıyı nasıl anlayacaktık sorusunu sorarak yanıtlayacaktır; ve onun mantığının en ilginç kısmı tümevarımsal keşfin kurallarını oluşturmaya çalışmasıdır. Araştırmacıları, neden ve sonucun tümevarımsal keşfine rehberlik eden ampirik araştırmanın beş kural ya da ilkesini oluşturmuştur. Bu ilkelerin ilk iki tanesini örnek olarak düşünebiliriz.

İlki, uyuşma yöntemi (*method of agreement*) olarak adlandırılır. Bir F fenomeni A, B, C durumlarının ayrıca C, D, E durumlarının bağlaşımında

ve görünüyorsa, ortak özellik olan C'nin F ile bağlantılı olduğu sonucuna varırız.

İkincisi, uyuşmazlık yöntemi (*method of disagreement*) eğer F fenomeni; A, B ve C'nin varlığında görülüp ancak A, B ve D'nin varlığında görünmüyorsa, iki olayı ayıran tek özellik olan C'nin tesadüfen F ile bağlantılıdır der.

Mill, bilinçli olmamız gerekmezsizin her zaman günlük hayatımızda ve adliye mahkemelerinde bahsettiği yöntemleri uyguladığımızı söyler. Bu durumda ikinci yöntemini göstermek için "bir insanın kalbine ateş edildiği zaman, onu öldürenin kurşun olduğunu bilmemiz bu metot sayesindedir. Çünkü o, yaralanma dışında tüm şartlar aynı olduğu halde, hemen az önce tam anlamıyla canlıydı" der.

Mill'in uyuşma ve uyuşmazlık yöntemleri, Bacon'un varolan ya da varolmayan masalarının sofistike edilmiş biçimidir.[1] Bacon'unki gibi Mill'in metotları da genel kuralların sürekliliğini varsayıyor gibi görünmektedir. Mill açıkça "tabiatın yapısının tekdüze olduğu önermesi, Tümevarımın genel aksiyomu ya da temel prensibidir" der. Ancak bu genel aksiyom nereden gelmektedir? Esaslı bir ampirist olan Mill, bunu tecrübenin genellemesi olarak ele alır: Nedensellik kanununun uzak yıldızlar için geçerli olduğunu varsaymak ihtiyatsızlık olurdu der. Ancak eğer tümevarımın temeli bu genel ilke ise, kendisinin tümevarım aracılığıyla nasıl oluştuğunu görmek zordur. Ancak sonradan Mill, yalnızca fiziğin temel kuralları değil ayrıca çelişmemezlik ilkesi de dâhil, aritmetik ve mantığın da tecrübeden gelen çok iyi onaylanmış genellemeden başka bir şey olmadığını kabul etmiştir.[2]

Frege'nin Mantığı Yeniden Kurması

Bu konularda Gottlob Frege, Mill'in tam zıt kutubunda bir yer işgal eder. Mill için her türden önerme *a posteriori* iken, Frege için mantık kadar aritmetik de yalnızca *a priori* değil aynı zamanda analitiktir. Bunu kurmak için Frege, ne Mill'in ne de diğer seleflerinin gelebildiği bir noktaya kadar mantığı araştırmış ve sistematik bir hale getirmiştir. Mantığı

1 Bkz., III. Cilt, s. 31.
2 Bkz., 6. Bölüm.

yepyeni bir şekilde düzenlemiş, Aristoteles tarafından kurulan disiplinin ikinci kurucusu olmuştur.

Mantığı tanımlamanın yollarından birisi, onun geçerli çıkarımları geçersiz çıkarımlardan ayıran bir disiplin olduğunu söylemektir. Frege'den önceki yüzyıllarda mantığın en önemli kısmı, adına kıyas dedikleri, çıkarım yapmanın belirli bir formunun geçerliği ve geçersizliği hakkında çalışmaktan ve bir dizi karmaşık kurallar önermekten oluşuyordu. Başka bir deyişle,

Bütün Almanlar Avrupalıdır.

Bazı Almanlar sarışındır.

Bu durumda,Bazı Avrupalılar sarışındır.

gibi geçerli çıkarımlar ile

Bütün inekler memelidir.

Bazı memeliler dört ayaklıdır.

Bu durumda,Bütün inekler dört ayaklıdır.

gibi geçersiz çıkarımları birbirinden ayırmak için ayrıntılı kurallar belirlenmişti. Bu iki çıkarımın ikisinin de doğru sonuçları olsa da, yalnızca ilki geçerlidir; yani, bu önermelerden yalnızca ilki bizi asla doğru öncüllerden yanlış sonuçlara götürmeyecektir.

Kıyas, haddizatında, geçerli sorgulama şekillerinin yalnızca küçük bir kısmını kapsamaktadır. Anthony Trollope'nin *The Prime Minister* [Başbakan] adlı eserinde Omnium Düşesi favorilerinden birini, geleneksel olarak Omnium Dükünün hediyesinde olan Silverbridge ilçesinin parlamento üyesi olarak yerleştirmek istemektedir. Bize 'aklında bir tür kıyas vardır, Dük ilçeyi yönetir, Dük'ün karısı Dük'ü yönetir, dolayısıyla Dük'ün karısı ilçeyi yönetir' der. Düşesin mantığı oldukça geçerlidir, ancak bir kıyas değildir ve kıyas gibi formül haline getirilemez. Çünkü onun mantığı 'yönetmenin' geçişli bir ilişkisi olmasına dayanır (A B'yi yönetir; B C'yi yönetirse A C'yi yönetir); ancak kıyaslama özne-yüklem cümleleriyle ilgilenmek üzere dizayn edilmiştir, ilişkisel ifadelerle başa çıkabilecek kadar zengin değildir.

Geleneksel kıyas mantığının bir diğer zayıf noktası da, "bütün" yahut "bazı" (ya da "her", "herhangi bir") gibi niceleyicilerin yalnızca özne konumunda değil, aynı zamanda yüklem konumunda bulundukları çıkarımlar-

la baş edememesidir. 'Bütün politikacılar bazı yalanlar söylerler' ya da 'Hiç kimse her dili konuşamaz' gibi ilkinde anlamın 'bazı' kelimesinde, ikincide ise anlamın 'her' kelimesinde olduğu önermelerde, bu kurallar çıkarımların geçerliliğini belirleyemez.

Frege, *Begriffsschrift* isimli eserinde açıklanan bu zorlukları aşmak üzere bir sistem geliştirmiştir. İlk adım olarak *özne* ve *nesne* gibi dilbilgisel nosyonları, 'argüman' ve 'fonksiyon' adını verdiği mantıksal nosyonlarla değiştirmiştir. "Wellington Napolyon'u bozguna uğrattı" cümlesinde dilbilimciler 'Wellington' özne 'Napolyon'u bozguna uğrattı' ise yüklemdir derdi. Frege'nin *argüman* ve *fonksiyon* nosyonları cümleyi analiz etmek adına daha esnek bir metot sunar.

Bu, şu şekilde olur: "Wellington Napolyon'u bozguna uğrattı" cümlemizi alıp 'Napolyon' yerine 'Nelson' ismini koyduğumuzu varsayalım. Açıktır ki bu durumda cümlenin içeriği farklılaşacak ve aslında doğru olan cümle yanlış bir cümleye dönüşecektir. Bu cümlede sabit/değişmez bileşeni 'Wellington… bozguna uğrattı' olarak ve değiştirilebilen öğesi 'Napolyon' olarak düşünebiliriz. Frege, birincisini bir fonksiyonun sabit bileşeni olarak isimlendirirken ikincisini fonksiyonun argüman bileşeni olarak isimlendirmiştir. "Wellington Napolyon'u bozguna uğrattı" cümlesi, Frege'ye göre, 'Napolyon' argümanı için "Wellington… bozguna uğrattı" fonksiyonun değeridir ve "Wellington Nelson'ı bozguna uğrattı" cümlesi 'Nelson' argümanı için aynı fonksiyonun değeridir.

Cümleyi başka bir şekilde analiz edebiliriz. "Wellington Napolyon'u bozguna uğrattı" cümlesi aynı zamanda 'Wellington' argümanı için "… Napolyon'u bozguna uğrattı" fonksiyonun değeridir. Daha da ileri gidebilir cümle, 'Wellington' ve 'Napolyon' argümanları için (sırasıyla) "… ... bozguna uğrattı" fonksiyonunun değeridir de diyebiliriz. Frege'nin terminolojisinde, "Wellington … bozguna uğrattı" ve ".… Napolyon'u bozguna uğrattı" tek bir argümanın fonksiyonlarıdır; "… ... bozguna uğrattı" iki argümanın fonksiyonudur.

Mukayese edildiğinde görülecektir ki özne-yüklem ayrımındansa fonksiyon-argüman dikotomisi cümleler arasında mantıkla alakalı benzerlikleri açığa çıkarmada çok daha esnek bir metot sunar. Özne-yüklem analizi, 'Sezar Galya'yı fethetti' ve 'Sezar Pompey'i bozguna uğrattı' cümleleri arasındaki benzerliği ifade etmede yeterlidir; ancak 'Sezar Galya'yı fethetti' ve

'Pompey Galya'dan kurtuldu' cümleleri arasındaki benzerliği gösteremez. 'Sezar' ve 'Galya gibi özel isimler değil de 'bütün Romalılar' ya da 'biraz yetki' gibi nicel ifadeler içeren kıyasların olduğu cümlelerle ilgilendiğimizde, bu mantıksal önemle alakalı hale gelir.

Fonksiyon ve argüman nosyonlarını tanıştırdıktan sonra Frege'nin bir sonraki adımı, cümlenin neresinde yer alırsa alsın 'bütün' gibi bir kelime ile ifade edilen genellemeleri ifade edebilen yeni bir imgelem bulmaktır. 'Sokrates ölümlüdür' doğru bir cümleyse '... ölümlüdür' fonksiyonu 'Sokrates' argümanı için doğrudur diyebiliriz. Genellemeyi belirtmek için, belirli bir fonksiyonun hangi argüman gelirse gelsin doğru olacağını gösteren bir sembole ihtiyaç vardır. Frege'nin tanıştırdığı notasyonu uyarlarken, mantıkçılar hangi isim argüman olarak yazılsa da '... ölümlüdür' fonksiyonunun doğru olacağını belirtmek için;

(x)(x ölümlüdür)

yazmışlardır. Bu notasyon 'Bütün x'ler için, x ölümlüdür' şeklinde okunabilir ve ne olursa olsun her şey ölümlüdür ifadesine eşdeğerdir.

Genellik (*generality*) için geliştirilen bu notasyon, fonksiyon ve argüman şeklinde analiz edilen cümlelere farklı şekillerde uygulanabilir. Bu durumda "(x)(Tanrı x'ten üstündür)" ile "Tanrı her şeyden üstündür" eşdeğerdir. 'Hiç' ve 'hiçbiri' kelimelerini içeren cümlelere eşdeğer notasyon üretmek adına olumsuzlama işareti ('~') ile düzenlenebilir. Yani "(x) ~ (x ölümsüzdür)" = "Bütün x'ler için, x'in ölümsüz olma ihtimali yoktur" = "Hiçbir şey ölümsüz değildir". 'Bazı' gibi kelimeleri içeren cümleleri betimlemek için Frege mantıkçılar tarafından uzun zamandır kabul edilen (örneğin) "Bazı Romalılar korkaktı" ve "Romalıların hepsi korkak değil değildi" arasındaki eşdeğerliği bozmuştur. Bu durumda "Bazı şeyler ölümlüdür" = "Hiçbir şeyin ölümlü olması gibi bir durum yoktur" = "~(x) ~(x ölümlüdür). Frege'nin imgelemleri ve kısaltmaları, farklı türlerden bir şeylerin varlığı hakkında ifadeler üretmek için kullanılabilir. '(Ex)(x bir attır)' örneğin 'Atlar var' ile aynıdır (Frege'nin yazdığı üzere, yalnızca bir atın var olabileceği durumları da kapsadığı anlaşılarak).

Frege'ye göre her türden bütün nesneler isimlendirebilir –örneğin sayılar rakamlarla isimlendirilirler– ve mantıksal imgeleminde yer alan argüman da herhangi bir şeyin adıyla doldurulabilir. Sonuç olarak '(x)(x

ölümlüdür) sadece herkesin ölümlü olduğunu değil ayrıca her şeyin ölümlü olduğunu da söyler. Anlaşıldığı üzere bu yanlış bir önermedir, örneğin on sayısı ölümlü değildir.

Aslına bakılırsa bu kadar sınırlandırılmamış genelleştirmeleri çok nadir ifade etmek isteriz. Belirli bir türün her şeyinin *belirli bir özelliğinin* olduğunu ya da bir özellik verilen her şeyin de farklı özellikleri olduğunu söylemeyi daha çok isteriz. 'Bütün insanlar ölümlüdür' ya da 'Her çıkışın bir inişi vardır' gibi cümleler sıradan dilin tipik evrensel cümlelerinin örneklerindendir. Bu tür cümleleri Frege'nin sisteminde ifade etmek için yüklem matematiğini ('bazı' ve 'bütün' gibi niceller teorisi) önermeli matematik ('eğer' ve 've' gibi cümle bağlaçları teorisi) üzerine nakletmemiz gerekir.

Frege'nin önermeli mantık sisteminde en önemli unsur, sıradan bir dilde aşağı yukarı 'ise'ye denk gelen koşulsallık işaretidir. Stoa mantıkçılarından Megaralı Philo *p* doğru *q* yanlış olduğu durumlarda; diğer üç olası durumda doğru olan bir önerme olduğunu söyleyerek "*p* ise *q*'dur"u tanımlamıştır.[3] Frege koşulluluk işaretini ('→' ile betimleyebileceğimiz) benzer bir şekilde belirlemiştir. Sıradan bir dilde tam olarak (ise....dir)'i tam anlamıyla karşılamadığı konusunda da uyarmıştır. "*P*→*q*"yu "*p* ise *q*'dur"a eşdeğer olarak alırsak; bu durumda "Güneş parlıyor ise, 3 x 7 = 21'dir" ve "Devamlı hareket mümkün ise, domuzlar uçabilir" gibi önermelerin doğru olması gerekir ki, bu da sırf ilk önerme doğru ikinci önermenin öncülü yanlış diye olur. Sıradan bir dilde 'ise' farklı rol alır; '→'a en yakın kullanım "Bu perdeler kanepeye uyumlu ise, ben de Arabım" gibi cümlelerdedir. Frege'nin işareti 'ise' kelimesini kapsayan etkili kanıtlarının formüle edilmesi için gerekli anlam özelliğini yakalamak adına üretilen yalın bir versiyon olarak görülebilir.

Frege'nin terminolojisinde '.........→..........' önermesi cümlelerini argümanları olarak alan bir fonksiyondur: değerleri de cümledir. Değerleri olan cümlelerin ('*p*→*q*' şeklindeki cümleler) doğru ya da yanlış olması argümanları olan cümlelerin ('*p*' ve '*q*') doğru ya da yanlış olmasına bağlıdır. Bu tür fonksiyonlara 'doğruluk-fonksiyonları' diyebiliriz. Frege'nin sistemindeki tek doğruluk-fonksiyonu yalnızca koşulluluk değildir. Olumsuzlanan bir

3 Bkz., Cilt I, s. 138.

cümlenin olumsuzlandığı hali yanlışsa doğru ya da tam tersi olduğu için; '~' ile gösterilen olumsuzlama da doğruluk fonksiyonudur.

Bu mantığın bütün doğrularını, '$(p \to q) \to (\sim p \to \sim q)$' ve '$\sim\sim p \to q$' gibi sınırlı sayıdaki ilkel doğrulardan yahut aksiyomlardan çıkararak; bu iki sembolün yardımıyla Frege önermeler mantığını kurmuştur. 'İse' dışındaki bağlaçlar, sözgelimi "ve" ve " ya da" gibi, koşulluluk ve olumsuzlama üzerinden tanımlanırlar. Bu yüzden *p*'nin yanlış, ~*q*'nun doğru olduğu durumlarda '$\sim q \to p$' geçerlidir; bu da *p* ve *q*'nun ikisinin de yanlış olmadığı ve bu yüzden de '*p* ya da *q*'ya eşdeğer olduğu (modern sembollerde '*p* V *q*') anlamına gelir. Diğer bir yandan '*p* ve *q*' ('p&q')'yu Frege '$\sim (q \to \sim p)$' olarak düşünür. Frege, bağlaçların basit olduğu ve koşulluluğun da bağlaçlar ve olumsuzlama ile yapıldığı durumlarda farklı bir sistemin mümkün olabileceğini fark etmiştir. Ancak mantıkta, tümdengelim bağlaçlardan daha önemlidir; 'ise'nin ilkel olarak algılanıp 've'nin algılanmamasının sebebi budur, diye devam etmiştir.

Daha önceki mantıkçılar, bir önermeden diğerine geçişi sağlamak için bir seri çıkarım kuralları hazırlamışlardır. En iyi bilineni *modus ponens*'tir: ' "*p*" ve "*p* ise *q*'dur" önermesinden "*q*" çıkarımına ulaşılır'. Çıkarımın tek kuralı olarak bunu kullanarak Frege mantığın bütün kurallarını kanıtlayacağını iddia eder. Diğer kurallar ya kendi sistemlerinin aksiyomları ya da o sistemden ulaşılan teoremlerdir. Bu durumda bu kurala geleneksel olarak tersevirme denir ve aşağıdaki çıkarıma ulaştırır:

John horluyorsa, John uyuyordur.

dan

John uyumuyorsa, John horlamıyordur.

çıkarımına.

Bunlar yukarıda alıntısı yapılan ilk aksiyomla kanıtlanmıştır.

Frege'nin önermeli matematiğini ve yüklem matematiğini bir araya getirdiğimizde hem genelleme hem de koşulluluk işaretlerini kullanarak sıradan dilin evrensel cümlelerini sembolize edebiliriz.

$(x)(Fx \to Gx)$ ifadesi

Bütün x'ler için Fx ise Gx'dir şeklinde okunabilir. Bu da x ne olursa olsun Fx doğru ise Gx'de doğrudur anlamına gelir.

'... insandır'ı *F*'nin yerine ve *G*'nin yerine de '...ölümlüdür'ü kullanırsak; 'Bütün $x$ler için, x bir insansa, x ölümlüdür' ifadesini elde ederiz ve buna tercüme olarak da Frege 'Bütün insanlar ölümlüdür' cümlesini önerir. Bunun muhalifi 'Bazı insanlar ölümlü değildir'; '~(x)(x bir insandır → ~ x ölümlüdür' şeklindedir; ve zıt ifadesi de 'Hiç kimse ölümlü değildir' de '(x)(x bir insandır → ~ x ölümlüdür)' şeklindedir. Bu tercümeleri kullanarak Aristotelesçi kıyas külliyatına karşılık gelen sistemindeki teoremlerin bir kısmını kanıtlayabilmiştir.

Frege'nin mantıksal kalkülüsü yalnızca Aristoteles'inkinden daha sistemli değil; aynı zamanda daha kapsamlıdır da. Onun sembolizmi örneğin;

> Herkes bazı kızları sever = (x)(x bir erkek→Ey(y bir kızdır & x y'yi sever))

ve cümlenin görünüş olarak aynı (ancak daha az olası) pasif versiyonu

> Bazı kızlar her erkek tarafından sevilir = (Ey(y bir kızdır & (x)(x bir erkektir → x y'yi sever))

arasındaki farkı gösterebilir.

Eski çağlardaki Aristotelesçi mantıkçılar boşu boşuna sıradan dilin muğlâk cümleleri arasındaki farkları ortaya çıkarmanın basit ve kolay bir yolunu aramışlardır. Frege'nin sistemindeki zekâdan bahsedilmelidir. 'Sokrates ölümlüdür' cümlesi görüldüğü gibi 'Sokrates'i argüman, ve '... ölümlüdür'ü fonksiyon olarak kabul ederek analiz edilebilir. Ancak '... ölümlüdür' fonksiyonu, daha yüksek bir seviyede yer alan farklı bir fonksiyonun argümanı olarak düşünülebilir. Bu '....ölümlüdür' fonksiyonunu kat'î bir argümanla değil de, '(x)(x ölümlüdür)'de olduğu gibi bir niceleyici ile bitirdiğimiz için olmaktadır. Bu durumda '(x)(x ...)' niceleyicisi '... ölümlüdür' birinci-seviye fonksiyonunun ikinci-seviye bir fonksiyonu olarak kabul edilebilir. Frege her zaman baştaki fonksiyonun eksik olduğunu; ancak ya argümanın argüman kısmına getirilerek ya da ikinci-seviye bir fonksiyonun argümanı olarak iki yolla tamamlanabileceğini vurgulamıştır. '... ölümlüdür' deki boşluk 'Her şey' gibi bir niceleyici ile doldurulduğunda bu durumla karşılaşmaktayız.

Peirce'da Tümevarım ve Geriçıkarım

Frege'nin mantıkta yaptığı yenilikler C. S. Peirce'ınkinden oldukça farklı gelişmiştir; ancak Peirce hiçbir zaman sonuçlarını, kesin bir şekilde yayınlamak adına sıkı bir sistem haline getirememiştir. Peirce'ın mantık tarihindeki önemi, bilimsel araştırma yapısı üzerine olan araştırmalarından gelmektedir. Tümdengelimsel mantık bilgilerimizi düzenleme konusunda destekler ancak bilgimizi geliştiren üç adet sorgulama çeşidi (Peirce'ın adlandırmasıyla 'genişleten çıkarım') vardır: tümevarım, hipotez ve analoji. Peirce'a göre bu çıkarımların hepsi temelde örneklemeye dayanır. Tümdengelimsel-olmayan herhangi bir çıkarım, matematiğin olasılık teorisiyle alakalı olmalıdır (*EWP* 177).

Bilim insanları hipotezleri çerçeveler, bu hipotezlere dayanarak tahminlerde bulunur ve bu hipotezlerini çürütecek veya destekleyecek gözlemlerde bulunurlar. Peirce araştırmanın bu üç aşamasına; geriçıkarım, tümdengelim ve tümevarım adını verir. Geriçıkarım aşamasında araştırmacı düşünülmek üzere bir teori seçer. Tümdengelim aşamasında test amaçlı bir metot geliştirir. Tümevarım aşamasında ise testin sonuçlarını değerlendirir.

> Bir bilim insanı hangi hipotezlerin tümevarım testlerine tabii tutulacak kadar değerli olduğuna nasıl karar verir? Araştırmak istediği olguyu açıklayabilecek sayısız farklı teori bulunur. Zamanını, enerjisini ve araştırma fonunu harcamamak için, bilim insanının hangi teorileri araştıracağı konusunda desteğe ihtiyacı vardır. Bu desteği geriçıkarım mantığı kurallarıyla sağlar. Teori eğer doğruysa, açıklanabilir; ampirik olarak test edilebilir, basit, doğal ve kesinlikle öncül olasılık hakkındaki kişisel düşüncelerimizle olmasa da var olan bilgilerle uyumlu olmalıdır. (*P* 7.220-1)

Ancak; geriçıkarım kuralları kendi başlarına bilim insanlarının hipotezi seçmedeki başarısını açıklamaz. Doğa araştırmalarında doğanın kendisi tarafından desteklendiklerine inanmak durumundayız.

> Bilim doğru bir şekilde 'tahmin' edebilme kapasitemiz olduğunu öngörür. Eğer insan zihninin bütün denenecek olan hipotezlerden, bütün testleri destekleyecek bir zekice tahminin bizi yönlendirmesinden önce doğru tahmin gücü olduğuna güvenemezsek... doğruyu öğrenme çabalarından vazgeçmemiz daha iyi olur. (*P* 6.530)

Herhangi bir kanıta dayanmasa da bu güvenin başlangıçta öngörülmesi gerekmektedir. Ancak aslında bilim tarihi, böyle bir güvenin sağlam temelli olduğunu göstermektedir: 'doğru olanı bulmadan önce bir dâhinin iki ya da üç hipotezden daha fazla deneme yapmadığı çok nadir görülmüştür' (*P* 7.220).

Teori seçildikten hemen sonra tümdengelimi, geriçıkarım takip eder. Sonuçlara, hipotezlerden ve eğer hipotez doğruysa, doğrulanacak ampirik tahminlerden ulaşılır. Peirce, "Tümdengelimde zihin, alışkanlıkların egemenliği altındadır: genel bir fikir özel bir durumu hatırlatacaktır" diyerek devam eder. Bilim insanlarının test edilen hipotezi duruma göre çürütecek ya da doğrulayacak olması, özel örneklemelerin doğrulanması ya da çürütülmesi ile gerçekleşir.

Test etme sürecinde hayati derecede önemli olan unsur tümevarımdır ve genellikle tümevarım örnekleme meselesidir.

> Büyük bir miktarda buğday yüklü bir geminin Liverpool'a vardığını varsayalım. Bazı makinelerle bütün yükün taşındığını düşünelim. Yirmi yedi yüksüğün; ileri orta ve kıç tarafından, sancak kısmından, merkez ve sol tarafından ve ambarın yukarısından, ortasından ve alt kısmından eşit olarak alındığını, karıştırıldığını ve ikincisinde sayılan tahılın beşte-dördünün A kalite olduğunu varsayalım. Bu durumda deneysel olarak ve muvakkaten yükteki bütün tahılın yaklaşık beşte dördünün aynı kalitede olduğunu çıkarırız. (EWP 177)

Çıkarımı muvakkaten yaptık demekle Peirce, deneyimimiz süresiz olarak uzatılırsa ve bütün düzeltmeler uygulanırsa, bu durumda tahminimiz uzun süreçte birbirlerine yakın olacak anlamına gelir, der. Peirce, bu tür bir çıkarım herhangi bir doğruluk çıkarımına dayanmaz sadece matematiksel olasılığına dayanır iddiasında bulunur.

Bu durumda tümevarım niteliksel bir çıkarım: yani bir örneğin bir kısmından toplumun bir kısmına ulaşma olarak tasvir edilir. Hem bilimsel hayatta hem de gündelik hayatta önemli olan bir başka tür tümevarım da vardır. Bir bireyin gözlenen bir ya da birden çok özelliğinden gözlenmeyen özelliklerine ulaştığımızda bu niteliksel tümevarımdır. Bunu aydınlatmak

adına Peirce bizi *bağımsız* (*mugwump*) kavramıyla tanıştırır. Bir bağımsızın belirli özellikleri vardır der:

> Özgüveni yüksekti ve sosyal ayrımcılığa çok değer vermekteydi. Amerikalı politikacıların seçmenleriyle olan ilişkilerinde, yağmalama ve sert bir iyi-vatandaşlık özelliği rol aldığı için üzülmekteydi. Halk yasalarıyla ilgili sorularda, genellikle parasal düzenlemelerin kat'î olması gerektiğini düşünmekteydi. Bireysellik unsuruna saygı duymakta ve medenileşmenin en büyük maddesinin *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] olduğuna inanmaktaydı. Diğerlerinin içinde bu fikirler bence 'bağımsızlığın' göze batanlarıdır. Sanırım şimdi tesadüfen trende biriyle tanışıp, muhabbet edip bu tür düşünceleri olduğunu öğrenebilirim ve doğal olarak 'bağımsız' olduğunu varsayarım. Bu varsayımsal bir çıkarımdır. Yani, seçilen kişinin halihazırda kanıtlanabilir pek çok özelliğe sahip olması, ki ben bunların bu adamda olduğunu keşfettim, ve insanın bu çizgide düşünmesini sağlayacak diğer özelliklere de sahip olduğu çıkarımına ulaştım (*EWP* 210).

Bu basit örnek Peirce tarafından tarif edilen bilimsel araştırmanın üç aşamasını gösterir. Yolcu arkadaşım milletvekilinin avam görgüsüzlüğüne esef eder. Bu durumda, bağımsız bir birey olduğu hipotezini oluşturabilirim. Hükümetin iş düzenlemelerine karşı çıkma potansiyeli olduğu sonucuna ulaşabilirim. Ticari engellemeler konusundaki son kanun konusunda fikrini sorduğumda hararetli suçlamalarda bulunmasıyla hipotezim doğrulanmış olur. Daha fazla iletişim kurabilmeme rağmen, tren yolculuğu sınırlı bir uzunlukta olduğu için olasılık olarak kalır.

Principia Mathematica Efsanesi

Yirminci yüzyılın başlarında mantıktaki gelişmelerde, Peirce'in mantıksal araştırmaları ufak bir iz bırakmıştır. Mantıkçıların kutsal kâse arayışına cevaz veren, özellikle Russell ve Whitehead'in eseriyle daha bir geliştirilen, Frege'nin çalışmasıdır. Russell ve Whitehead'in üç ciltlik *Principia Mathematica* başlıklı eseri Frege'nin kendi eserlerinde gösterilenden daha bilinir hale gelecek olan mantığın sistemleştirilmesini içerir.

Principia'nın daha popüler olmasının nedenlerinden birisi, Frege'nin yaratıcı ancak hantal olan sembolizmini Russell ve Whitehead'in İtalyan matematikçi Giuseppe Peano'dan devraldığı daha kullanışlı bir notasyonla değiştirmesidir. Frege'nin sistemi iki boyutlu olup karmaşık dizgicilik gerektirirken Peano'nun sistemi doğrusal olup alfabenin harflerinin yanında birkaç özel işaret gerektirir. Bu durumda '~' yaklaşık işareti olumsuzlama; 'V' işareti ayrışım ve '⊃' at nalı işareti, doğruluk fonksiyonu 'ise' için kullanılır. Biz at nalı işareti ('⊃') yerine bugünlerde daha çok tercih edilen '→' işaretini kullansak da mantıksal bağlaçların bu işaretleri hâlâ sıklıkla kullanılır. Bağlaçlar için Russell ve Whitehead, 'p.q' örneğinde olduğu gibi basit bir nokta işareti kullanır; son zamanlarda işaret için 'p&q' daha sık tercih edilir. Russell ve Whitehead evrensel niceleştirmeyi şu şekilde ifade eder: '(x)F(x)'; ve varlıksal niceleştirmeyi de şu şekilde: '(Ex)F(x)'. Bu semboller de son zamanlarda sık kullanılmaktadır; 'E' tikel niceleme için bazen ters şekilde basılır.

Principia'nın sistemi, Frege'ninki gibi, mantıksal doğruların birçok aksiyom kurallarından edinildiği, bir aksiyom sistemidir. İlk aksiyom dizisi Frege'ninkinden farklıdır; Frege 'ise' ve 'me/ma' olumsuzluk ekini diğerlerini tanımlayabilecek ilkel bağlaç olarak alırken, Russell ve Whitehead 'ya da' ve 'me/ma' olumsuzluk ekini ('mantıksal sabit' olarak aldıkları) temel alırlar. Aslında, farklı ilkel sabitlerle birlikte daha birçok dizi aksiyom mümkündür ve bunlar mantıkçılar tarafından sonraki yıllarda çalışılmıştır.

Sonradan aksiyom sisteminin yalnızca tek yol değil aynı zamanda da mantığa titiz bir şekil verme konusunda en iyi yol olduğu anlaşılır. Bu, Frege'ninkiler gibi mantık kitaplarına doğruluk tablosu olarak geçen şekilsel bir yol icat eden Wittgenstein tarafından gösterilmiştir.

Önermeli bağlaçları, onları içeren doğruluk-şartları önermeleri bir tabloda oluşturarak tanımlamak mümkündür. Bu durumda tablo

pqp&q

DDD

YDY

DYY

YYY

'*p*&*q*' '*p*' ve '*q*'nun ikisinin de doğru olduğu durumlarda doğru; ve diğer üç olasılıkta da yanlıştır; şöyle ki: (a) '*p*' nin yanlış ve '*q*'nun doğru olduğu durumda ve (b) '*p*'nin doğru ve '*q*'nun yanlış olduğu durumda ve (c) '*p*'nin ve '*q*'nun yanlış olduğu durumlarda önerme yanlıştır. Tablonun gösterdiği üzere '*p*&*q*'nun doğruluk değeri '*p*' ve '*q*' bileşen önermelerinin doğruluk değeri ile belirlenir; bileşik önerme içeriklerinin *doğruluk-işlevi*dir ve içeriklerin doğruluk değerlerinin kombinasyonları bileşenli önermenin *doğruluk-şartlarını* oluşturur diyebiliriz.

Benzer tablolar diğer mantıksal sabiteler için de oluşturulabilir sözgelimi 'ya da' ve 'ise' sabiteleri. "*P* ise *q*'dur" '*p*→*q*' olarak yazılabilir ve '*p*'nin doğru ve '*q*'nun yanlış olduğu durum haricindeki tüm durumların doğruluk-işlevsel koşulu olarak yorumlanabilir. En basit doğruluk-tablosu 'me/ma' için aşağıdaki gibidir:

p~*p*

DY

YD

Bu bir önermenin olumsuzlaması yanlış olduğu zaman doğrudur demektir; ya da tam tersi.

Ayrıntılı önermeler ve karmaşıklık mantık sabitelerinin mükerrer kullanımıyla güçlendirilebilir fakat karmaşıklar genelde onları oluşturan basit önermelerin doğruluk-değerleri tarafından tamamlanabilir (Wittgenstein, *TLP* 5.31)

P ve *q* ise *p*-olmayan ve *q*'dur.

Bu "*p*" ve "*q*"'nun doğruluk-işlevidir ve aşağıdaki tablodaki gibi gösterilir:

pqp & *q*→~ *p* & *q*

DDD D DYY D Y D

YDY Y DDD Y D D

DYD Y YDY D Y Y

YYY Y YDD Y Y Y

Bu şekilde karmaşık önermeler için doğruluk-tabloları oluşturduğumuzda, temel önermelerin her olası doğruluk-değeri için aynı doğruluk-de-

ğerini aldıklarını bulabiliriz. Bu durumda '*p* ya da *p*-olmayan' '*p*' doğru olsa da olmasa da doğrudur, bunu şu şekilde görürüz:

pp V ~*p*

DD D YD

YY D DY

Diğer bir yandan, '*p* ve *p*-olmayan' '*p*' ne olursa olsun yanlıştır:

pp & ~*p*

DD Y YD

YY Y DY

Ruşeym haldeki önermelerinden tutun en karmaşığına kadar temel önermelerinin bütün doğruluk-olanaklarına *totoloji* (yineleme) adı verilir; bütün doğruluk-olanakları için yanlış olan önermeye *çelişki* denir (*TLP* 4.46). Yukarıda gösterilen totoloji üçüncü şıkkın imkânsızlığı kanununa tekabül eder. Çelişkinin değillemesi olan totoloji yukarıda gösterilen çelişik-olmayan kanununa tekabül eder. Bu iki kanun düşüncenin üç geleneksel kanununa dâhildir.

Bu şekilde, eski mantıkla totoloji çalışmaları bağdaşır, ancak aynı zamanda da Frege'nin önermeli mantığı ele alışını geliştirir. Wittgenstein'ın tezlerinde tekrarlanan formüller ya aksiyomlardır ya da Frege'nin sisteminin teoremleridir; ve aksine Frege'nin aksiyomlarından kanıtlanan herhangi bir şey de totoloji olacaktır. Doğruluk-tablosu metodu ve aksiyomatik sistem bu durumda aynı maddeyi, özellikle önerme matematiğinin mantıksal doğrulamalarını ele almada iki araç olarak ortaya çıkarlar. Ancak doğruluk-tablosu metodu aksiyomatik metoduna göre daha avantajlıdır.

İlk olarak, bütün mantıksal doğruları birbirleriyle aynı seviyede gibi gösterir; ancak Frege'nin sistemi ve *Principia*'nın sisteminde rastgele seçilen bir gruba aksiyom olarak öncelik tanınır. İkinci olarak, mantıkta kendini kanıtlamaya başvurmaya gerek yoktur: doğruluk-tablosu metodu bir makine tarafından gerçekleştirilebilecek kadar mekanik bir metottur. Son olarak, önerme matematiğinin bir formülü elimizde olursa, doğruluk-tablosunu kullanarak totoloji olup olmadığına her zaman karar verebiliriz. Aksiyom sisteminin bununla karşılaştırılabilecek bir özelliği yoktur. Emin olmak adına, bir kanıtımız olursa formülün teori olduğunu biliriz; eğer bir kanıt bulamazsak, bu bizi kendi yaratıcılığımızın sınırlarından başka bir

şeye ulaştırmaz. '*P* bir totoloji midir değil midir?' diye sorulursa, Wittgenstein'in metodu soruyu hem "evet" ile hem de "hayır" ile cevaplayabilecek sağlam bir metot sağlar. Aksiyomatik metot benzer bir *karar işlemi* (mantıkçılar arasında standart bir kullanıma yer vermek için) anlamında sunmaz.

Klasik önermeli kalkülüs Frege, Russell ve Wittgenstein tarafından farklı şekillerde formüle edildiği için, üçüncünün olmazlığı ilkesinin matematikte kullanımını eleştiren L. E. J. Brouwer'ın kurucusu olduğu bir mantık ekolü tarafından eleştirilmiştir. 'Sezgici' adıyla anılan bu mantıkçılar matematiği insan zihninin bir inşası olarak kabul ederler, dolayısıyla gösterilebilen matematiksel önermelere doğruluk atfederler. Bu bağlamda '*p*'yi, bağımsız kanıt olmaksızın birisinin '*p*-olmayan'ı çürütmüş olması nedeniyle onaylamak yanlış olacaktır. Sezgiciler '$p \vee \sim p$' ve bunun benzeri bir teori olan '$\sim\sim p \rightarrow p$'ten yoksun olan mantık sistemleri düzenlemişlerdir.

1920'ler ve 1930'lardaki mantıkçılar önermeli kalkülüs ve yüklem kalkülüsünün şekillendirilebileceği birçok farklı yöntemin olduğunu göstermişlerdir. Bir ya da daha fazla aksiyomdan oluşan aksiyom sistemlerinin ve bir seri çıkarım kurallarının yanında, bir kişi sınırsız bir dizi aksiyomu olup kuralları olmayan bir sistem ya da aksiyomu olmayıp bir seri kuralları olan bir sistem de yaratabilir. İkinci türden bir sistem George Gentzen tarafından 1934 yılında geliştirilmiştir. Mantıksal sabiteler ve niceleyicilere giriş için yedi, bu kuralları elemek için de kullanılan sekiz kuralı içerir. Biçimsel mantık bu şekilde sunulduğunda, herhangi bir aksiyom sisteminden ziyade, günlük yaşamdaki yaygın argümanlara daha çok benzemektedir. Bu tür sistemler dolayısıyla 'doğal tümdengelim' olarak adlandırılırlar. Hem klasik hem de sezgici mantık için uygundurlar.

Mantığı sisteme oturtmak adına birkaç çeşit metot geliştirmenin yanı sıra mantıkçılar, çeşitli sistemlerin özellikleri hakkında ikinci sıradan doğrular oluşturmayla da ilgilenmişlerdir. Bir mantık sisteminde olması arzulanan hatta gerekli olan tek şey tutarlılık özelliğidir. Örneğin bir dizi aksiyom ve kural verildiğinde bu aksiyomlardan ya da bu kurallardan birbirine zıt iki önermenin çıkmayacağını göstermemiz gerekmektedir. İstenen, ancak kesinkes gerekli olmayan bir diğer özellik bağımsızlıktır: Sistemdeki hiçbir aksiyomun diğer aksiyom kurallarından çıkarılamayacağını göstermek isteriz. Mantıkçı Paul Bernays 1926 yılında *Principia Mat-*

hematica'daki önermeler sisteminin tutarlı olduğunu, dört aksiyomunun birbirinden bağımsız olduğunu ancak beşincinin diğer dördünden çıkarılabileceğini göstermiştir.

Tutarlılığı ve bağımsızlığı kanıtlama metodu, tümdengelimci sistemin aksiyom ve teorilerinin soyut formüller olarak alınmasına ve sistemin kurallarını basitçe bir formülden bir diğer formülü elde etmek için kullanılan mekanik prosedürler olarak kabul edilmesine bağlıdır. Sistemin özellikleri misal olarak bir dizi nesne önererek ya da soyut kalkülüs yorumlamasıyla keşfedilebilir. Sistemin özellikleri, nesnelerle ve aralarındaki ilişkilerle; sistem formülünü doğrulayacak ya da karşılayacak şekilde gösterilmiştir. P formülü, Q formülünü ancak ve ancak P'yi karşılayan yorumlar Q'yu da kapsıyorsa bağlar. Bu mantıktaki örnek teori yaklaşımı, kanıt kavrayışına odaklanan önceki yaklaşımla eşit önem arz etmiştir.

Tümdengelimsel sistemlerin, mantıkçılar tarafından savaşlar arası dönemde keşfedilen üçüncü özelliği, bütünlüktür. Önermeli kalkülüsün aksiyom sunumu ancak ve ancak doğruluk-tablosu totolojisi sistem içinde kanıtlanabiliyorsa bütün sayılabilir. Hilbert ve Ackermann 1928 yılında *Principia Mathematica*'nın önermeli kalkülüsünün bu anlamda doğru olduğunu söyleyen bir kanıt sunar. "Aslında, aynı zamanda aksiyom olarak totoloji olmayan bir formül eklersek bir zıtlığa ulaşırız" şeklinde daha güçlü bir şekilde bütünlüğe ulaşır. 1930 yılında Kurt Gödel birinci dereceden yüklem kalkülüsünün yani nitelik mantığının daha az bir bütünlüğe ulaşmayı sağladığını kanıtlamıştır.

Şimdi ortaya çıkan soru şudur: aritmetik, genel mantık gibi, bütünlük taşıyan bir sistem midir? Frege, Russell ve Whitehead aritmetiği mantığın bir dalı olarak kurduklarını düşünüyorlardı. Russell "matematik ve mantığın kimliğini kabul etmeyenler hâlâ varsa, onlardan *Principia Mathematica*'daki başarılı tanımlar ve tümdengelimlerde hangi noktada mantığın bitip matematiğin başladığını göstermelerini isteyebiliriz" der (*IMP* 194-5). Aritmetik mantığın bir kolu ise ve eğer mantık bütünlük taşıyorsa, aritmetik de bütünlük taşımalıdır.

1931 yılındaki çığır açan eserinde Gödel, bunun olmadığını ve asla da olmayacağını söylemiştir. Yaratıcı bir araçla, *Principia*'nın sisteminde kanıtlanamayan ama doğru olduğu gösterilebilen bir formül oluşturmuştur: Bu formül kendi kendinin kanıtlanamaz olduğunu söyler. Bu şekilde; *Prin-*

cipia'nın işaretlerini, doğal sayılarla mantıksal sistemin iki formülü arasındaki her ilişkinin ilgili numaralar arasındaki ilişkiye bağlı olduğu yolla doğal sayılarla ilişkilendirerek, mantıksal sistemin bir formülünü nasıl aritmetik ifadelerine dönüştürüldüğünü göstererek başarmıştır. Özellikle A, B, C formülleri formül D'nin kanıtı ise dört formülün Gödel numaraları arasında özel bir sayısal ilişki vardır. İlgili Gödel numaraları aritmetik kurallarına zarar verirse sistemde bir kanıtı olabilecek bir formül üreterek devam etmiştir. Bu durumda formül kanıtlanamaz olmalıdır; ancak Gödel sistemin dışından doğru bir formül olduğunu gösterebilir. Kanıtlanamaz formülü sisteme bir aksiyom olarak aldığımızda bu problemimizi çözebileceğimizi düşünürüz; ancak bu da başka, farklı bir kanıtlanamaz formülün oluşturulmasını ve o da başkasının oluşmasını gerektirecek şeklinde sonsuza kadar gider. Bu durumda, aritmetiğin bütün olmadığı ve tamamlanamaz olduğu sonucuna varmak zorunda kalırız.

Sistem bütün olsa da, bir formülün geçerli olup olmadığına dair bir karar vermek için bir yol bulunacağı anlamına gelmez. Bir kanıtın üretimi öyle olduğunu gösterecektir; ancak bir kanıt üretememek formülün geçersiz olduğu anlamına gelmez. Önermeli kalkülüs için, şu şekilde bir karar işlemi vardır: doğruluk-tablosu bir şeyin totoloji olup olmadığını gösterir. Tamamlanamaz olan artimetik, daha ziyade karar verilemez durumdadır. Ancak önermeli mantık ve aritmetik arasında, Gödel'in bütün olduğunu gösterdiği birinci dereceden yüklem mantığı ne olur: bir karar işlemi orada var mıdır? Mantıkçıların bu dikkat gerektiren çalışması, sistemin bazı bölümlerinin karar verilebilir olduğunu ancak bütün kalkülüs için bir karar işlemi olamayacağını ve de hangi bölümlerin karar verilebilir hangilerinin karar verilemez olduğunu belirleyecek başarılı bir ölçek bulamayacağımızı göstermiştir.

Modern Kipler Mantığı

Bu sırada diğer mantıkçılar, mantığın Ortaçağ'dan beri ihmal edilen bir dalı olan kipler mantığını çalışmaktalardı. Kipler mantığı gereklilik ve olasılık mantığıdır. Modern zamanlardaki çalışmaları, konuya çıkarım teorisi ile yaklaşan C. I. Lewis'in 1918 yılındaki eserine dayanmaktadır. P önermesinin q önermesi anlamını taşıması için ne gerekir? Russell ve Whitehead, "p ve $p \rightarrow q$ ise q'dur" un geçerli bir çıkarım olması nedeniyle

at nalı işaretini (doğruluk-işlevi olan 'ise') çıkarım işareti olarak almışlardır. Ancak bunun tuhaf bir çıkarım şekli olduğunu fark etmişlerdi – örneğin, bu herhangi bir yanlış önermenin her önermeyi imâ etmesini gerektirir– bu yüzden de değiştirip 'maddesel çıkarım' adını vermişlerdi. Lewis tek gerçek çıkarımın, kesin çıkarım olduğu konusunda ısrarcı davranmıştır: yalnızca *p*'nin doğru ve *q*'nun yanlış olması *imkânsız* ise *p q*'yu imâ eder. "*P* kesin bir şekilde q'yu imâ eder" ile "*q p*'den çıkar" aynı anlama gelir (eşdeğerdir) şeklinde açıklamasına devam eder. Maddi çıkarım için kullanılan işaretin kesin çıkarımı ifade eden yeni bir işaretle değiştirildiği aksiyom sistemleri oluşturmuş, bu sistemler de kipler mantığının ilk biçimsel sistemleri haline gelmişlerdir. İmkânsız bir önerme her önermeyi kesin şekilde imâ ettiği için 'eğer kediler köpek ise domuzlar uçamaz' önermesi doğru çıktığından dolayı kesin çıkarımın, maddi çıkarımla hemen hemen aynı oranda paradoks içermesi çoğu eleştirmeni etkiler.

Lewis'in kipler araştırmaları kendi çapında ilginçtir. S1'den S5'e kadar numaralandırdığı beş farklı aksiyom önermiş ve her bir aksiyom dizisinin tutarlı ve bağımsız olduğunu göstermiştir. Bunlar güç açısından değişiklik gösterirler. Örneğin S5 '*p* mümkün ise *p*'de mutlaka mümkündür' (daha şüpheli görünen) önermesini içerirken S1, (gayet makul görünen) '*p*&*q* mümkün ise, *p* mümkündür ve *q* mümkündür' önermesine bir örnek göstermez. Bazı yönlerden en ilginç sistem, Gödel'in aşağıdaki ek aksiyomlarla ('ise'yi kesin değil maddi çıkarım olarak okuduğumuzda) *Principia Mathematica*'nın mantığına eşit olarak gösterdiği S4'tür.

1. *P* zorunluysa, o zaman *p*'dir.
2. *P* zorunluysa; (eğer [*p* ise *q*'dur] zorunluysa *q* zorunludur).
3. *P* zorunluysa, *p*'nin zorunluluğu zorunludur.

Ayrıca bir de kural eklemiştir; '*p*' sistemin bir tezi ise, aynı zamanda 'mutlaka *p*'yi de ekleyebiliriz. Sistem zorunluluğun tanımlanabilirliğine (□ sembolü ile gösterir) ve olanaklılığına (◊ ile gösterilir) zarar verir. Antikite'de ve Ortaçağ'da iyi bilindiği gibi 'zorunluluk' 'hiçbir imkânın bulunmaması' (*not possibility not*) olarak ve 'mümkün' ise 'hiçbir zorunluluğun bulunmaması' (*not necessarily not*) olarak tanımlanabilir.

Doğruluk-değerinin mantıkçılar arasında kararlaştırılamadığı kipler mantığının içinde formüle edilebilecek birçok ifade vardır. En tartışmalı

olanları kipsel operatörleri ötelenmiş olanlardır. Gödel'in aksiyomlaştırdığı sistem, S4 aşağıdaki iki formülün türetilebildiği tezleri içerir:

> *p*'nin mümkün olması mümkün ise, o zaman *p* mümkündür
>
> *p*'nin zorunluluğu zorunlu ise, o zaman *p* zorunludur.

Ancak bu şu ikisini kapsamaz:

> *P* mümkünse, *p*'nin mümkün olması zorunludur.
>
> *P*'nin mümkün olması zorunluysa, *p* zorunludur.

Bunlar S5'te kanıtlanabilir ve bu sistemin karakteristik özellikleridir. S4 ve S5'in kipler mantık sistemleri olarak değerleri yalnızca mantıkçılar arasında değil genelde bir tartışma konusudur. Örneğin bazı dil filozoflarına göre gerekli bir varlığın varolması mümkünse (örneğin Tanrı), gerekli varlık vardır. Bu da yukardan listelenen S5'in ikincisine örtük bir gönderme içerir.

Kipsel operatörler ve yüklem mantığının niceleyicileri arasında birçok paralellik vardır. 'Zorunlu' ve 'mümkün'ün tanımlanabilirliği 'bütün' ve 'bazı'nın tanımlanabilirliği paralellik gösterir. Aynen "bütün *x*'ler için, F*x*" F*a*'yı zorunlu kıldığı gibi, '*p*' '*p*'nin imkânını' zorunlu kılar ve tıpkı 'F*a*' "bazı *x*'ler için F*x*"i zorunlu kıldığı gibi de 'p' '*p*'nin imkânını' zorunlu kılar. Niceliksel teorinin benzeri olan kipler mantığının dağılım kanunları bulunmaktadır: Bu durumda *p* ve *q* ancak ve ancak her ikisi de zorunluysa ve de *p* ya da *q* ya *p* mümkünse ya da *q* mümkünse mümkündür. Bu sebeple, eğer nicelemeyi kipler mantığına getirirsek ve kipler operatörlerini ve niceleyicileri bir arada kullanırsak, çifte niceleştirmeye benzeyen bir sistemimiz olur.

Nicel kipler mantığında operatörlerin ve niceleyicilerin bulundukları sırayı belirlemek önemlidir. "Bütün *x*'ler için, *x*'in *F* olması mümkündür" önermesinin "Şu mümkündür ki bütün *x*'ler için *x* *F*'tir" önermesiyle aynı olmadığı açıktır: bir fuar çekilişinde herkesin kazanan olma şansı vardır, ancak herkesin kazanma şansı yoktur. Aynı şekilde 'Ø yapması gereken bir şey var' ile 'Ø yapan birinin olması gerekiği arasındaki fark anlaşılmalıdır'. Kendinden daha obez olmayan birinin mutlaka varolduğu doğrudur. Ancak bu insanın bu kadar obez olması zorunluluk değildir: Zayıflaması ve en şişman olmayı bırakması imkân dâhilindedir. Kipsel operatörün niceleyici-

den önce geldiği cümleler (yukarıdaki iki çift örneğin ikincilerinde olduğu gibi) Ortaçağda *de dicto* kipleri; önce niceleyicilerin geldiği cümlelere (yukarıdaki iki çift cümlenin ilklerinde olduğu gibi) *de re* kipleri denmekteydi. Bu terimleri çok benzer ayrımlar yapmak üzere modern kipler mantıkçıları tekrar hayata getirmişlerdir.

Kipler mantığı ve niceleme teorisi arasında paralelliklere rağmen, kimlik kavrayışını sisteme yerleştirdiğimizde çok önemli bir fark oluşur. Quine tarafından bulunan teknik terimde, niceliksel içerikler anlaşılırken, kipler mantığı göndergesel olarak bulanıktır. Göndergesel bulanıklık aşağıdaki gibi tanımlanır. E, A=B şeklinde bir cümle olsun (A ve B ifadeleri gösterir). Eğer P A'yı içeren bir cümle ise ve Q, P'ye benzer bir cümle ise bu durumda Q, P A'yı içerirken B'yi içermesi ve ayrıca P ve E beraberce Q anlamına gelmiyorsa P'nin göndergesel olarak bulanık olması dışında her yönden P'ye benzer bir cümledir.

Bu şekilde kipsel içeriklerin bulanık olduğu kolayca görülür. Quine gezegen sayısı 9'dur ancak 'zorunlu olarak 9 7'den büyüktür' doğruyken, 'Zorunlu olarak gezegen sayısı 7'den büyüktür' doğru değildir, yazmıştır. Bu bulanıklıktan dolayı bazı mantıkçılar, özellikle Quine, kipler mantığını reddetmiştir. Ancak 1960'lı yılların başlarında bir dizi mantıkçının eserleri özellikle Follesdal, Kripke ve Hintikka'nınkiler kipler mantığını saygı duyulur hale getirmişlerdir.

Modern kipler mantığının anahtar fikri, niceleme ve kiplik arasındaki benzerlikleri bütün olası dünyalarda zorunluluğu gerçeklik olarak, bazı olası dünyalarda da olasılığı gerçeklik olarak tanımlamak suretiyle yok etmektir. Asıl gerçek bu durumda, bütün olası dünyalardan birisi olan gerçek dünyada doğru olarak düşünülür. Olası dünyalardan bahsetmek illaki metafizik imalar içermez: kipler anlambilim amaçları için uygun yapıda olan herhangi bir model yeterli olacaktır.

Anlambilimin nasıl kurulduğunu göstermek için, içinde yalnızca a ve b nesnelerinin, F, G, H yüklemlerinin olduğu bir dünya düşünelim; üç mümkün dünya olduğunu bunlardan ikincisinin alfa adını verdiğimiz gerçek dünya olduğunu varsayalım.

1. Dünya$Fa{\sim}Ga{\sim}Ha{\sim}FbGbHb$
2. Dünya$Fa{\sim}GaHaFbGb{\sim}Hb$

3. Dünya$FaGa{\sim}HaFbGbHb$

Bütün mümkün dünyalarda zorunluluk gerçekse, bu dünyada bizim 'Zorunlu *Fa*' ve 'Zorunlu *Gb*'miz vardır. "*P* zorunluysa, *p*'dir" savı gerçek dünya olan alfada *Fa* ve *Gb* doğrularıyla örneklendirilmiştir. Bazı mümkün dünyalarda imkân/olanaklılık gerçeklik ise, alfada yanlış olsa bile 'Mümkün *Fb*' ve 'Mümkün *Ga*'ya ulaşırız.

Gördüğümüz gibi sorunlara yol açabilen kiplerin tekrarı şimdi olası iki farklı dünyanın arasındaki ilişki ile açıklanmıştır. Olası dünyalar arası geçiş olmayabilir. 'Mümkün *p*'de olduğu gibi tek bir operatör kullandığımızda, bu durum bizi 'Alfadan geçiş olan bazı beta dünyalarında durum *p*'dir' demeye itebilir. Tekrar edip de '*p*'nin mümkünlüğü mümkündür' dersek; 'Alfadan geçiş olan Betadan geçilebilen bazı gama dünyalarında durum *p*'dir' demiş oluruz. Betadan geçilebilen her dünya alfadan da geçilebilir diyemeyiz: Olup olmayacağı geçerlilik ilişkisinin nasıl tanımlandığına bağlıdır. Bu da örneğin Lewis'in S1'den S5'e kadar olan sistemlerinden hangisinin amaçlarımız için uygun olduğunu gösterir.

Kipler mantığımızda kullanmak istediğimiz kavrayışlar mantıksal zorunluluk ve imkân ise, mantık evrensel ve aşkın olduğundan dolayı her mümkün dünya arasında erişilebilirlik vardır. Ancak zorunluluk ve imkânın farklı çeşitleri de mevcuttur. 'Mümkün *p*'nin' 'Bildiklerimin tam aksine, *p*'dir' anlamına geldiği, epistemik zorunluluk ve imkân/olanaklılık da vardır. Filozoflar kiplik kavrayışını, çekimsel kip operatörlerine benzer şekilde davranan operatör çiftlerinin olduğu farklı bağlamlarda genişletmişlerdir. Örneğin zaman mantığında 'daima' 'zorunluluk'a, 'bazen' de 'imkân'a denk gelir; her iki operatör çifti de olumsuzlama yardımıyla tanımlanabilir hale gelir. Zorunluluk mantığı olan deontik mantığında; 'mecburî' zorunluluk operatörüdür; ve 'izinli' ise imkân operatörüdür. Bu ve diğer durumlarda erişilebilirlik ilişkisinin tanımı dikkatlice yapılmalıdır: örneğin eylem zamanlarında geçmiş zamanlara değil gelecek zamanlara gerçek dünyadan (sözgelimi, geniş zaman) geçilebilir.[4]

---

4 Vaktin ve zamanın mantığı ilk olarak A. N. Prior tarafından *Time and Modality* (Oxford: Oxford University Press, 1957) isimli eserinde sistematik bir şekilde irdelenirken, deontik mantık G. H. von Wright tarafından *An Essay on Deontic Logic* (Amsterdam: North-Holland, 1968) başlıklı çalışmasında ele alındı.

Gönderimsel olasılık sorunu, bu geniş kipsel bağlamlarda ortaya çıkar. İki tür gönderim arasında ayrım yapılarak bu sorun çözülebilir. Özgün bir isim olmak için bir terim, ortak bir referans olan Kripke'nin terminolojisinde olmalıdır: yani her mümkün dünyada aynı gönderime sahip olmalıdır. Gönderimleri algılarla belirlenen farklı ifadeler de bulunmaktadır (örneğin oksijenin keşfi) bunlar bir mümkün dünyadan yekdiğerine değişiklik gösterebilirler. Bu ayrım bir kez yapıldığında '9 = gezegenlerin sayısı' gibi bir ifadenin iki ismi bağlayan özgün bir kimliği olmadığını kabul etmek kolaylaşır. Aslında '9' mümkün dünyalar arasında gönderimleri tutabilen ortak bir düzenleyicidir; ancak 'gezegenlerin sayısı' farklı dünyalardan farklı sayılara denk gelebilecek bir tanımdır.

5.

Dil

On dokuzuncu yüzyıl boyunca, filozoflar dikkatlerini anlam konusuna daha çok vermeye başlamışlardır. Kelimeler ve cümleler ne anlama gelir? Nasıl anlam verirler ve hep aynı yolla mı anlam verirler? Anlam ve doğruluk arasındaki ilişki nedir? Bu sorular, Ortaçağ'dan beri hissedilmeyen bir zorunluluk duygusuyla soruluyordu.[1]

Frege ile Anlam ve Gönderim Üzerine

Frege'nin 1892 yılında yazdığı *Sense and Reference* [Anlam ve Gönderim], anlam teorisinde çığır açıcı bir eserdir. Kimlik ifadesi üzerine bir soruyla ortaya çıkmıştır. Kimlik bir ilişki midir? Eğer bir ilişki ise, işaretler arası bir ilişki mi yoksa işaretlerin ifade ettikleri arasında bir ilişki midir? Görünüşe göre işaretlerin ifade ettiği nesneler arasında bir ilişki olamaz, öyle olsaydı '$a = b$' doğru olduğunda '$a = a$' '$a = b$' den farklı olmazdı. Diğer bir yandan, isimler rastlantısal olduğu için işaretler arasında da bir ilişki olamaz; '$a = b$' şeklinde bir cümle semboller arasındaki ilişkiyi gösteriyor olsa, dil-ötesi (*extra-linguistic*) dünya üzerine herhangi bir gerçeği gösteremez. Ancak 'sabah yıldızı akşam yıldızıyla tıpatıp aynıdır' gibi bir cümle dilbilimsel bir totolojiyi değil, astronomik bir keşfi gösterir.

Frege, iki farklı tür anlamlama arasında ayrım yaparak bu sorunu çözmüştür. Diğer filozoflar anlam ile uğraşırlarken, Frege bir ifadenin gönde-

1 Ortaçağ'da anlam teorisi için bkz., Cilt II.

rimi (gönderimde bulunduğu nesne, Venüs gezegeni 'sabah güneşi'nin gönderimidir) ve bir ifadenin anlamı (sembolün belirttiği şeyi gösterdiği özel durum) arasında bir ayrım yapar. 'Akşam yıldızı', her iki ifade de Venüs gezegenini ifade etse de 'sabah yıldızı'ndan anlam olarak ayrılır. Frege, genel olarak kimlik sembolü aynı gönderim ancak farklı anlamlar içeren iki isimle desteklenirse kimlik ifadesinin doğru ve aydınlatıcı olacağını söyler. Frege örnekte de görüldüğü üzere 'isim' kelimesini nesnelerin karmaşık adlandırmalarını da içerecek şekilde geniş bir anlamda kullanmıştır. Bu tür bütün adlandırmalara 'özel isimler' adını verir (*CP* 157-58).

Frege anlam ve gönderim arasındaki farkı bütün türlerdeki cümlelere uygular. Onun anlam tanımında, üç farklı seviyede öğe vardır: semboller, anlamları ve gönderimleri. Sembolleri kullanarak bir anlam ifade eder ve bir gönderimde bulunuruz (*CP* 161). Frege, iyi düzenlenmiş bir dilde her sembolün yalnızca bir anlamı olduğuna inanır. Doğal dillerde 'yüz' ve 'göz' gibi kelimeler muğlâktır ve de 'Aristoteles' gibi bir isim de birçok şekilde ifade edilebilir; ancak aynı kelimenin aynı anlamda, aynı bağlamda kullanıldığından emin olmalıyız. Diğer bir yandan ideal bir dilde bile, her anlamın bir sembolü olması gerekir gibi bir zorunluluk yoktur. Aynı anlam farklı dillerde hatta aynı dilde bile farklı sembollerle gösterilebilir. İyi bir çeviride orijinal metnin anlamı korunur. Çeviride kaybolan şey Frege'ye göre metnin 'rengi'dir. Renk şiir için önemlidir ancak mantık için değildir; anlamın olduğu kadar objektif olamaz.

Bir kelimenin anlamı, kelimeyi anladığımızda kavradığımız şeydir. Bir sembol somut bir nesneyi ifade ediyorsa, onunla alakalı bir imgenin zihinde canlanabilir olmasına rağmen, anlam zihinsel imgeden oldukça farklıdır. İmgeler öznel olup kişiden kişiye değişiklik gösterirler; bir imge benim ya da senin imgen olabilir. Diğer bir yandan bir sembolün anlamı dili kullanan kişilerin ortak varlığıdır. Bunun sebebi, düşünceler bir kuşaktan bir diğerine aktarıldığında, anlamların halka mâl olmasıdır.

Frege'ye göre anlam ve gönderimleri olan basit ya da karmaşık olsun yalnızca özel isimler değildir. Düşünceleri ifade eden bütün cümleler bu durumda nedir?

> Düşünce yani cümlenin içeriği anlam mı yoksa gönderim midir? Şimdilik cümlenin gönderimi olduğunu varsayalım. Cümledeki bir kelimeyi aynı gönderimi ancak farklı bir anlamı olan başka bir ke-

> limeyle değiştirirsek, cümlenin gönderiminde herhangi bir etkisi olmayacaktır. Örneğin, 'Akşam yıldızı Güneş tarafından aydınlatılan bir nesnedir' cümlesi 'Sabah yıldızı Güneş tarafından aydınlatılan bir nesnedir' cümlesinden farklı olduğu için, bunu ancak düşüncenin değiştiği durumlarda görebiliriz. Akşam yıldızının sabah yıldızıyla aynı olduğunu bilmeyen bir kişi bir düşünceyi doğru diğerini yanlış olarak düşünebilir. Bu durumda düşünce, cümlenin gönderimi değil, daha çok anlamı olabilir. (*CP* 162)

Bir cümleyle ifade edilen düşünce gönderimi değilse, cümlenin her ahvalde bir gönderimi var mıdır? Frege gönderimi olmayan cümleler olabileceğine katılır: Odisseas gibi kurgu eserlerde olan cümleler gibi. Bu cümlelerin gönderimleri olmamasının nedeni 'Odisseas' gibi gönderimi olmayan kelimeler içermeleridir. Diğer cümlelerin gönderimleri mevcuttur; kurgusal cümleleri düşünmek, o gönderimin ne olduğunu kararlaştırmamızı sağlar.

Bir cümlenin gönderiminin, cümlenin parçalarının gönderimleriyle belirlediğini düşünmemiz gerekir. Bir cümlenin bir parçasının gönderimi olmazsa cümlede neyin eksileceğini düşünelim. Eğer bir ismin gönderimi yoksa bu düşünceyi etkilemez çünkü düşünce, bileşen parçalarının gönderimleriyle değil anlamlarıyla belirlenir. Eğer Odisseas'a mit olarak değil de bilim olarak yaklaşırsak, içinde geçen cümleleri doğru ya da yanlış olarak düşünmek istiyorsak, Odisseas'a bir gönderim atfetmeliyiz. 'Neden özel isimlerin yalnızca anlamı değil aynı zamanda bir de gönderimi olmasını istiyoruz? Çünkü doğruluk değeriyle ilgileniyoruz' (*CP* 163). Frege, bizlerin bir cümlenin gönderimini, Doğru ya da durum gereğince Yanlış şeklinde doğruluk değeri olarak anlamaya itildiğimizi söyler. Dikkatlice öne sürülen her bildirme cümlesi, bu nesnelerden birinin ismidir. Bütün doğru cümleler ve yanlış cümleler birbirleriyle aynı gönderime sahiptirler.

Bu durumda bir cümle ve doğruluk değeri arasındaki ilişki, bir isim ve gönderimi arasındaki ilişkiyle aynıdır. Domuzların kanatları olmasının bir şeye isim vermekten farklı bir şey olduğunu iddia etmek şaşırtıcı bir sonuçtur. Frege buna katılır ancak bunun sebebi bir cümleyi açıklamanın, bir özne ve yüklemden cümle oluşturmaktan farklı olmasıdır. 'Özne ve yüklem (mantıksal anlamda düşünülürse) aslında düşüncenin unsurlarıdır; anlamlandırma öğeleriyle aynı seviyede bulunurlar. Özne ve yük-

lemi birleştirerek, ancak bir düşünceye ulaşılır, asla anlamsal gönderime ya da bir düşünceden doğruluk değerine ulaşılmaz' (*CP* 164). 'Domuzların kanadı olsa uçabilirlerdi' şeklinde şartlı cümlelerde olduğu gibi, cümleler kanıtlanmamış olabilir. Her bir gerçek cümle bir doğruluk değeri belirtse de (bu durumda yanlış bir doğruluk değeri) cümlenin yalnızca kullanımı, kullanıcıyı doğruluk değerini belirtmeye yönlendirmez. Yalnızca bir cümleyi açıklarsak, Doğru bir cümledir deriz.

Frege'den sonraki birçok filozof onun anlam ve gönderim arasındaki ayrımından faydalanmış, yüklemle belirtme arasında önemli bir fark olduğunu kabul etmişlerdir; ancak hemen hepsi bütünlük gösteren cümlelerin bir şekilde gönderimi olduğu kavrayışına karşı çıkmışlardır. Aslında sonraki yazılarında, Frege'nin kendisi de Doğru ve Yanlış olmak üzere iki ulvî madde olduğu fikrinden vazgeçmiş gibi görünmektedir; bunun yerine doğruluğun bir nesne değil, her ne kadar tanımlanamaz *sui generis* (nev'i şahsına münhasır) türünden olsa da özellik olduğunu kabul etmiştir (*CP* 353).

Yaşamının sonlarına doğru Frege mantık sisteminden etkilenmemiş dil ile düşüncelerin ifadesindeki renklerle daha ilgili hale gelmiştir. Bilimsel dil düşünceleri bir bakıma siyah ve beyaz olarak sunar; ancak beşeri bilimlerde duygu ifadeleriyle cümleler renkli kisvelerle süslenebilir. 'Tüh' ve 'Çok şükür' gibi kelimeleri ve ifadeleri dile ekleyebilir, 'köpek' gibi düz bir kelime yerine 'adi köpek' gibi yüklü kelimeler kullanırız. Cümlelerdeki bu tür özellikler, doğruluk değerlerini etkilemediği için mantığın ilgi alanında değildir. 'Köpek' yerine 'adi köpek' ifadesi kullanılan bir cümle, sırf kelimeyi kullanan insan kelimenin ifade ettiği kini taşımıyor diye yanlış sayılamaz (*PW* 140).

The Thought [Düşünce] adlı makalesinde Frege, fiil zamanları ve 'bugün', 'burada' ve 'ben' gibi kişi özellikli anlatımlarla gösterilen dilin özelliklerini değerlendirmiştir. Bir cümle 'kar yağıyor' gibi şimdiki zamanlı bir fiil içeriyorsa, düşünceyi algılamak için cümlenin ne zaman söylendiğini bilmek durumundayızdır. Birinci kişi zamiri için de aynı şey geçerlidir. Peter tarafından söylenen 'Ben açım' cümlesi, Paul tarafından söylenen 'Ben açım' cümlesinden farklı bir düşünce ifade eder. Bir düşünce doğru iken diğeri yanlış olabilir. Yani bir cümle ya da aynı cümle farklı bağlamlarda faklı düşünceler aktarır. Frege'ye göre tam zıttı da mümkündür. 9 Aralıkta 'dün kar yağıyordu' dersem, 8 Aralıkta 'bugün kar yağıyor' dememle aynı

şeyi ifade etmiş olurum. Bu tür karmaşıklıkları biçimsel sistemler haline getirmeye çalışmak, ileriki zamanlardaki mantıkçılara kalmıştır.

Dil ve Doğruluk Konusunda Pragmatistler

Frege'den bağımsız olarak niceliksel teoriyi geliştiren Charles Sanders Peirce, farklı bir terminolojide Frege'nin dil felsefesi konusundaki birçok anlayışını benzer bir şekilde açıklamıştır. Her iki filozof da özne yüklemin geleneksel ayrımını reddetmiş ve önermeleri biri tamamlanmış semboller (Frege'nin *Begriffsschrift* eserindeki *argümanlar*) ve diğeri tamamlanmamış ya da doymamış semboller (*Begriffsschrift* eserindeki *fonksiyonlar*) olarak analiz etmişlerdir. Frege'nin 'argüman' olarak adlandırdığı özel isimlere Peirce 'dizin'; konsept ifadeleri ve fonksiyonlarına ise 'simgeler' adını verir. Peirce için özellikle önemli olan simge sınıfı ilişkilerin ifadeleridir. 'Bir ilişki ifadesinde bağlantıların işaretleri mantıksal özneler ve ilişiğin kendisi de yüklem olarak düşünülmelidir' yazmıştır. 'John Mary'i seviyor' gibi iki adlı ilişkilerle ilgili cümleleri incelerken Frege'den kısmen ayrılır. Ancak iki yönlü ilişki kavrayışını farklı ilişkilerin 'uydu'sunu (örneğin argümanların sayısı) düşünerek genişletmiştir. Özellikle üç adlı ilişkilerle ilgilenmektedir (örn; John Fido'yu Mary'e verdi); iki ya da daha fazla özne bulunan 'çoklu' ilişkilere ek olarak, '........akıllıdır' gibi tek adlı yüklemler için 'tekli ilişki' terimini ortaya atmıştır. Hatta tamamlanmış önermeleri 'sıfırsal ilişki' (*medadic relation*) –karşılığı olmayan bir ilişki önermesi olarak adlandırmak istemekteydi (Grekçe'de *meden* denilirdi).

Peirce'ın mantık ve dil teorisi, çok önem verdiği 'anlambilim' adını verdiği genel işaret teorisinde bulunmaktadır. İşaret, akıllı bir varlık tarafından anlaşılan ve tanımlanan bir nesneyi temsil eder; tanımlama ise başka bir işarettir. Peirce dış görünüşe 'gösterge', ve anlaşılan şeye ise 'yorum' adını verir. İşaretlerin göstergesel fonksiyonu; gösterge, nesne ve yorum arasındaki üçlü ilişkidir.

Peirce işaretleri üç gruba ayırmıştır. Doğal işaretler vardır: örneğin, bulutlar yağmurun doğal işaretidir ya da sıyrılmış bir ağaç kabuğu geyiğin varlığının işareti olabilir. Bunun yanında, objelerine benzeyerek belirgin hale gelen simgesel işaretler vardır. Natüralist tablolar ve heykeller en açık örnekleridir, ancak haritalar gibi diğer örnekler de vardır. Simgesel

işaretlerin iki temel özelliği vardır: (1) nesneyle paylaştığı, birinin var olmadığı durumlarda diğerinin sahip olacağı bir özelliği olmalıdır; (2) bu özelliği yorumlama metodu bir gelenekle belirlenmelidir. Son olarak, kelimelerin en iyi örneği olduğu semboller vardır, ancak bunlar üniformaları ve trafik işaretlerini de kapsar. Bunlar simgesel işaretler gibi bir gelenekle belirlenmiştir, ancak onlardan farklı olarak nesnelere olan benzerliklerinden faydalanarak işlemezler.

Peirce zamanından sonra, kuramcılar göstergebilimi sentaktik, gramer ve gramer yapısı çalışmaları; anlambilim, dil ve gerçeklik arasındaki ilişki üzerine çalışmalar ve pragmatik, sosyal bağlam ve iletişimin nedenleri ile sonuçları olmak üzere üçe ayırmışlardır. Peirce'in kendi eseri, bütün bu üç disiplinin arayüzlerini kapsamaktadır; ancak takipçilerinin eserlerindeki tartışmalar 'pragmatistler' adındaki ekollere rağmen genelde anlambilimin anlam ve doğruluk anahtar kavramlarında yoğunlaşmıştır.

Peirce ve James anlamı benzer şekillerde açıklamışlardır: bir ifadenin ne anlama geldiğini anlamak için doğru olsa ne gibi pratik sonuçları olacağını keşfetmelisiniz, eğer iki farklı inancın sonuçları arasında bir farklılık bulunmuyorsa gerçekten aynı inançlardır. Ancak James bir inancın yalnızca anlamı değil, doğruluğu da sonuçlarına daha doğrusu ona inanmanın sonuçlarına bağlıdır; diye açıklar. İnancım *p*'nin uzun vadede faydalı olacağı, sonucunun hayatıma katkı sağlayacağı şeklindeyse, bu durumda *p* benim için doğrudur. Bize aktardığı üzere, pragmatistin iddiası:

> Doğruluk özünde, inançlarımızın sıfatlarıdır ve bunlar da memnuniyetten sonra gelen davranışlardır. Memnuniyet duygusu barındıran fikirler, temelde meydan okuyan ya da duruşumuzu belirlemeye iten bir inancı gerektiren hipotezlerdir. Pragmatistin doğruluk fikri bir meydan okumadır. Bunu kabul etmek onu ekstra memnun eder ve buna göre de pragmatist duruşunu sergiler. (*T* 199)

İddiasına göre pragmatizm realizmle tam anlamıyla çakışmaz. Doğruluk ve gerçeklik aynı şeyler değildir; doğruluk gerçeklik hakkında bilinen, düşünülen ya da söylenen bir şeydir. James; aslında herhangi bir inanandan bağımsız bir gerçeklik kavrayışının, pragmatizmde doğruluk tanımının temelinde bulunduğunu söyler. Doğru sayılabilecek herhangi bir ifade bu türden bir gerçeklikle bağdaşmalıdır.

> Pragmatizm 'bağdaşmayı', kesin ya da potansiyel olan 'çalışma'nın belli yollarını ifade etmek olarak tanımlar. Bu durumda 'masa vardır' ifademin senin gerçek olarak algıladığın masanın doğruluğu olması için; beni masayı sallamaya, senin zihnindeki masayı ifade eden kelimelerle kendimi açıklamaya, gördüğün masa benzeri bir çizim yapmaya yöneltebilmelidir vs der. Ancak bunun gibi yollarla, *bu* gerçeklikle bağdaştığını söylemek mantıklıdır, yalnızca bu şekilde benimle aynı fikirde olduğunu duymak beni memnun eder. (*T* 218).

Bu gibi metinler pragmatizmin doğruluk kavrayışından bir şeyler eksiltmekten ziyade, ona bir şeyler eklediğini ifade eder. '*P*'nin doğru olması için görünen o ki, *p*'nin olması yeterli değildir, aynı zamanda *p*'nin olurluğunun kanıtlanması, en azından kanıtlanabilir olması gereklidir. Bir inanç doğru olduğunda nesnesi de olmalıdır, James bunu 'mantıklı pragmatik prensiplere göre, var olmak zorundadır' şeklinde yanıtlar. Ben kendi düşüncemi doğru olarak kabul ederken dünya nasıl benim için farklı kılınmıştır, diye sorar. 'İlk olarak, fikre uygunluk gösterecek bir nesne bulunabilir olmalıdır (böyle bir nesnenin en azından işaretleri olmalıdır). İkinci olarak böyle bir fikir benim farkında olduğum başka herhangi bir şeyle çatışmamalıdır' (*T* 275).

Ancak blöflerine, kollarını sıvayarak konuşma tarzına rağmen, James çok zor anlaşılır bir yazardır, bir önermeyle örtüşen bir gerçeklik olmadığı sürece, doğru olup olmadığı konusunda onu konuşturmaya çalışmak oldukça zordur. Doğruluk kavrayışını göreceli bir kavram haline getirerek bu sorudan kaçınmıştır. İnsan hayatında 'doğruluk' kelimesi ancak 'belirli, mantıklı düşünen bir kimseye bağlı' olarak kullanılabilir. Eleştirmenler, hiç kimsenin bilemeyeceği bazı doğrular (insan öncesi zamanlar gibi) olduğu fikrine karşı çıkarlar; James bunlara yanıt olarak, bunlar bilginin gerçek nesneleri olmasalar da olası nesneleridir ve tabii ki doğruları tanımlarken sanal/zahirî olandan (*virtual*) ziyade gerçek olana (*real*) öncelik verilmelidir, der. Ancak doğruluk doğruyu iddia eden kişiye bağlıdır savına daha ciddi ve başka bir itirazları bulunmaktadır. Tabii ki *p*'nin doğru olduğunu bilirsem ve sen de *p*-olmayan'ın doğru olduğunu bilirsen, hangimizin haklı olduğu özgün bir sorudur.

Russell'ın Tarifler Teorisi

James'in en kuvvetli ve ilk eleştirenlerinden bir tanesi, 1908 yılında *Transatlanic Truth* [Transatlantik Doğru] adlı makalesinde pragmatistlerin doğruya bakış açısını sert bir şekilde eleştiren Bertnard Russell'dır. 'Pragmatiklere göre "Diğer insanların var olduğu doğrudur" demek, "diğer insanların varlığına inanmak faydalıdır" anlamına gelir. Ancak eğer böyleyse, bu iki ifade aynı öneri için kullanılan yalnızca farklı kelimelerdir' der (James, *T* 278). Ancak Russell bir önerinin doğru diğerinin yanlış olabileceğini; ve genelde pratikte *p*'nin doğru olup olmadığını bulmanın, *p*'ye inanmanın iyi olup olmadığını bulmaktan daha kolay olacağını iddia eder. Russell "Papalar hiç hata yapmazlar mı?" sorusuna yanıt bulmak, onların hata yapmadıklarını düşünmek iyi midir sorusuna yanıt bulmaktan çok daha kolaydır' yazmıştır (James, *T* 273).

Principia Mathematica adlı kitaba zemin hazırlayan yıllarda, Russell'in felsefi ilgisi, doğrunun doğasından çok kelimelerin ve deyişlerin farklı türlerdeki anlamları ve anlamsızlaşabilecekleri olası yollar üzerine olmuştur. *Principia Mathematica*'yı yazdığında, Parmenides'i anımsatan, varlık konusunda genel bir bakış açısı yaratan, basit bir anlam görüşü vardı.[2]

> *Varlık*, her türlü akla yatkın terime, düşüncenin her olası nesnesine –kısaca yanlış ya da doğru her önermede olması muhtemel olana ve bu önerilerin kendilerine ait olandır. 'A değildir' her zaman ya yanlış ya da anlamsız olmalıdır. A hiçbir şey değilse, öyle olmadığı söylenemezdi; 'A değildir', varlığı inkâr edilen bir A terimi olduğunu imâ eder ve bu durumda A vardır. Böylece 'A değildir' boş bir ses değilse, yanlış olmalıdır –A ne olursa olsun, vardır. Sayılar, Homeros'a ait tanrılar, ilişkiler, kimeralar ve dört boyutlu boşluklar hep vardır, bir şekilde varlıkları olmasa, onlarla ilgili önermelerde bulunamazdık. Yani varlık her şeyin genel bir özelliğidir ve söylemek gerekirse her şey varolduğunu göstermek içindir. (*PM* 449)

İşaretlerin tanımlayabileceği farklı yollar arasında ayrım yapmaya yarayan sistemin, tek bir basit tanım ilişkisi sayesinde, tümü sembollerle alakalı olan farklı türdeki nesnelerin çokluğunu barındıran yöntemden daha güvenilir olduğuna inanması çok vakit almamıştır. Örneğin, yakın

2 Bkz., Cilt I, s. 200-4.

zamanda Frege'nin varlık konusundaki savunma ve inkârları ile uğraşırken kullandığı metodu benimsemiştir.

> 'Yuvarlak kare diye bir şey yoktur' dediğimizi varsayalım. Doğru bir önerme olduğu açıkça görülür; ancak 'yuvarlak kare' adında belirli bir nesnenin varlığının yadsındığını düşünemeyiz. Böyle bir nesne olsaydı, var olurdu: en başta belirli bir nesne olduğunu varsayıp sonra böyle bir nesnenin varlığını inkâr ederek devam edemeyiz. Her ne zaman önermenin manasız olduğunu düşünmeden, önermenin dilbilimsel öznesinin var olmadığı varsayılabilirse, dilbilimsel öznenin özel isim –yani direkt bir nesneyi ifade eden bir isim olmadığı açıkça görünür. Bu durumda bu tür durumlarda önerme öyle iyi çözümlenmelidir ki, dilbilimsel özne yok edilebilmelidir. Yani 'Yuvarlak kare diye bir şey yoktur' dediğimizde en başta bu tür bir çözümlemede 'hem yuvarlak hem kare olan bir x nesnesinin olduğu yanlıştır' ifadesini çıkarabilmeliyiz'. (*PM*, 2. Baskı, 66)

Russell, herhangi bir özel isim bir şeyleri simgelemeli ve 'doğrudan bir nesneyi temsil etmeli' inancına devam etmiştir. Ancak, görünürdeki her isimin de gerçek isim olmadığını düşünmüştür. Örneğin; Frege'nin 'Aristoteles' ve 'İskender'in hocası' isimlerini aynı türden sembol, her biri anlamı ve gönderimi olan bir isim olarak kabul ederek hata yaptığını düşünmüştür. 'Aristoteles' gerçek bir özel isimse, bir anlamı yoktur ancak yalnızca gönderimden dolayı bir anlam kazanmıştır. Diğer bir yandan; 'İskender'in hocası' şeklinde bir ifade bir isim değildir, çünkü gerçek bir ismin aksine kendi anlamları olan parçalardan oluşmaktadır. Russell'ın bu tür ifadeler için olan tanımına 'tarifler teorisi' adı verilir, bunu ilk olarak *On Denoting* [İfade Üzerine] adlı makalesinde görürüz.

'*Hamlet*'in yazarı bir dahiydi' cümlesini düşünelim. Bunun doğru olması için, yalnız ve yalnızca bir kişinin *Hamlet*'i yazmış olması gerekir (yoksa hiç kimse '*Hamlet*'in yazarı' olarak adlandırılamaz). Bu durumda Russell cümleyi üç bölümde incelemeyi önermiştir; yani

Bazı *x*'ler için,(1) *x* *Hamlet*'i yazmıştır.

ve (2) Bütün *y*'ler için, *y* *Hamlet*'i yazdıysa, *y* ile *x* aynıdır

ve (3) *x* bir dahiydi.

İlk unsur en azından bir kişinin *Hamlet*'i yazdığını söyler, ikincisi ise en fazla bir kişinin *Hamlet*'i yazdığını söyler. Bir bireyin *Hamlet*'i yazdığını kesinleştirdikten sonra, analiz edilen cümle üçüncü unsuru bu bireyin bir dahi olduğunu söylemek için kullanmıştır.

Analiz edilmemiş cümlede '*Hamlet*'in yazarı' karmaşık bir isim olarak görülmektedir ve Frege'nin sisteminde de bu şekilde görülür. Russell tarafından analiz edildiğinde bu tür bir ifade yer almaz, bunun yerine yüklem ve belirteçlerin bir kombinasyonu bulunur. Analiz, yalnızca bu durumda olduğu gibi belirli tariflere karşılık gelen bir nesne olduğunda değil aynı zamanda 'Fransa'nın şimdiki Kralı' cümlesinde olduğu gibi tanım gönderimsiz olduğunda da uygulanır. 'Fransa Kralı keldir' gibi bir cümlenin, Russellcı ifadelerle analiz edildiğinde yanlış olduğu ortaya çıkar.

Aşağıdaki iki ifadeyi düşünelim:

1. Birleşik Krallığın hükümdarı erkektir.
2. Birleşik Devletlerin hükümdarı erkektir.

Bu iki cümle de doğru değildir ancak bunun sebebi iki cümlede değişiklik gösterir. İlk cümle yanlıştır çünkü Birleşik Krallığın bir hükümdarı olsa da bu kadındır; ikincisi doğru olamaz çünkü Birleşik Devletlerin bir hükümdarı yoktur. Russell'in analizinde bu cümle yalnızca doğru olmamakla kalmaz aynı zamanda, mutlak olarak yanlıştır, bu durumda olumsuz hali 'Birleşik Devletlerin hükümdarının erkek olması mümkün değildir' doğrudur. (Diğer bir yandan 'Birleşik Devletlerin hükümdarı erkek değildir' de denebilir, bu da yukarıdaki ikinci cümle gibi, mutlak bir yanlıştır.)

Bu karmaşık analizin amacı nedir? Birleşik Devletlerin bir hükümdarı olmadığı için cümle (2)'nin yanlıştan ziyade yanıltıcı olduğunu düşünmek doğaldır; bu durumda doğruluk-değeri sorunu da ortaya çıkmaz. Bu şekilde belirli tariflerin sıradan bir dilde kullanımı şüphesiz doğrudur; ancak Frege ve Russell mantık ve matematik gibi alanların amaçları için günlük dilden daha uygun düşecek bir dil oluşturmayı amaçlamışlardır. Her ikisi de bu tür bir dilin yalnızca, belirli anlamda ifadeler içermesi gerektiğini düşünmüşlerdir böylece bu tür ifadeleri içeren cümlelerin hepsinin bir doğruluk-değeri olacağını söylemişlerdir. Sistemimize doğruluk-değeri olmayan cümleleri katarsak, çıkarım ve tümdengelim yapmak imkânsız hale gelir.

Frege, çeşitli rastlantısal hükümlerle bu doğruluk-değeri boşluğundan kaçınmayı önermiştir. Bu vasıtayla Russell'ın analizi olan '*X*'in hükümdarı' bir gönderimsel ifade değildir; kendisinin ve Frege'nin aradığı kesinliğe ulaşır ve bunu da çok daha az bir yapaylıkla elde eder. 'Yuvarlak kare'nin herhangi bir şey ifade etmediğini bilmek kolaydır, çünkü bu açıkça kendiyle çelişen bir ifadedir. Ancak bu araştırmanın öncesinde, bazı karmaşık matematiksel formüllerin saklı olduğu bir çelişki bulundurup bulundurmadığı çok açık olmayabilir. Eğer saklı bir çelişki varsa bunu, bunu içeren cümlelerin kesin bir doğruluk-değeri olmazsa mantıksal araştırmayla (örn; *reductio ad absordum* –olmayana bir ergi– üreterek) bulamayız.

Önermenin Resim Kuramı

Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinin temelleri, karmaşık nesnelerin tariflerini analiz etmek üzere Russell'ın tarifler teorisine dayalıdır. 'Karmaşıklar üzerine her ifade, içerikleri hakkındaki ifadelere ve tamamıyla karmaşıklığını tarif eden önermelere ayrılabilir' şeklinde yazmıştır. Aşağıdaki cümleyi düşünelim (Wittgenstein'ın kendi örneklerinden değildir):

Avusturya-Macaristan Rusya ile müttefiktir.

Bu cümle Wittgenstein *Tractacus*'u yazdığında doğru değildi çünkü Avusturya-Macaristan Rusya ile savaş halindeydi. Şimdi ise çok farklı bir sebepten dolayı doğru değildir; artık Avusturya-Macaristan diye bir politik birim bulunmamaktadır. Russell'ı takip edersek, her iki durumda da cümle anlamlı ancak yanlıştır, deriz. Yanlışlığın iki olasılığı 'X'in hükümdarı erkektir' ile paraleldir. 'Avusturya-Macaristan' belirli bir tarif olarak yani kabaca, 'Avusturya ve Macaristan Birliği' şeklinde alınabilir.

Wittgenstein'ı takip eder ve Russell'ın teorisine göre cümleleri analiz edersek;

Bazı x ve bazı y'ler için, x = Avusturya
ve y = Macaristan
ve x y'ye bağlıdır
ve x Rusya ile müttefiktir
ve y Rusya ile müttefiktir.

Ya da daha basit bir biçimde 'Avusturya-Macaristan Rusya ile müttefiktir' cümlesi 'Avusturya Rusya ile müttefik, Macaristan Rusya ile müttefik ve Avusturya Macaristan'a müttefiktir' anlamına gelir diyebiliriz. *Tractatus*'ta Wittgenstein bu türden bir analizin olasılığı üzerine metafizik de eklemiştir. Ancak dil felsefesinde "Russell'ın marifeti, bir önermenin görünürdeki mantıksal şeklinin gerçek şekli olmak zorunda olmadığını göstermek olmuştur" yazmıştır.

Tractatus'u yazdığında Wittgenstein dilin; doğrulamanın ötesinde düşünce yapısını da gizlediğine inanmaktadır. Analizle sıradan dilin perdesi arkasındaki çıplak düşünce şeklini ortaya çıkarmak felsefenin görevidir. Karmaşık önermeler temel önermelere indirgenecek ve temel önermeler ise gerçeklik resimleri olarak açıklanacaktır. Wittgenstein 29 Eylül 1914 yılında günlüğüne, önermelerin aslında doğada resimsel olduğu fikrinin ilk nasıl aklına geldiğini yazmıştır.

> Önermenin genel kavramı, önerme ve durumun koordinasyonu kavramını beraberinde getirir. Bütün sorularımın cevapları çok basit olmalıdır. Bir önermede dünya sanki ampirik olarak bir araya getirilmiş gibidir. (Paris'te bir mahkemede bir motor-araba kazası oyuncak bebekler yardımıyla canlandırıldığındaki gibi, vb.) Doğruluğun doğası hemen sağlanmalıdır. (*NB* 7)

Önermenin bir resim gibi olduğu tezi, Wittgenstein'ın resim olarak sadece tabloları, çizimleri, fotoğrafları ve üç boyutlu modelleri değil de haritalar, şarkı notaları ve gramofon kayıtlarını saydığını göz önüne aldığımızda çok da mantıksız değildir. Resim kuramı genelde notasyon kuramı olarak kabul edilmektedir.

Herhangi bir notasyonda düşünülmesi gereken iki şey vardır: (*a*) ney*in* simgelemesi olduğu; (*b*) doğru mu yanlış mı simgelediği soruları. Simgelemenin bu iki özelliği arasındaki ayrım, bir önerme durumunda, önermenin ne anlama geldiğiyle, doğru olup olmadığı –yani anlam ve doğruluk değeri arasındaki ayrımdır.

Bir mahkemede, oyuncak bir kamyon ve oyuncak bir çocuk arabası bir kamyon ve çocuk arabası arasındaki çarpışmayı canlandıracaksa, bunun için birkaç şey gerekir. İlk olarak oyuncak kamyon gerçek kamyonu ve oyuncak çocuk arabası da gerçek oyuncak arabasını temsil etmelidir: Mo-

delin unsurları, gösterilecek durumun unsurlarını temsil etmelidir. Buna Wittgenstein resmi resim yapan resimsel ilişkidir, der (*TLP* 2.1514). İkinci olarak modelin unsurları özel bir biçimde birbirleriyle ilgili olmalıdır. Oyuncak kamyonun ve oyuncak çocuk arabasının yeri kaza anındaki konumsal ilişkiyi öyle bir vermelidir ki oyuncaklar, bir dolaba atılmış, saklanmış olsaydı bu gerçekleşemezdi. Bu Wittgenstein'a göre resmin yapısını oluşturur (*TLP* 2.15). Her resim bu durumda hem yapıdan hem de resimsel ilişkiden oluşmaktadır.

Mahkemedeki oyuncaklar arasındaki ilişki bir gerçekliktir, bu da Wittgenstein'ın; bir resim, bir önerme yalnızca bir araya gelmiş nesne ya da isimler değil birer gerçekliktir, demesine neden olmuştur. Bu diğer türlü de olabilecek bir gerçekliktir. Yapının olurluğuna –mahkemedeki oyuncaklar gibi, yani üç boyutluluklarına– Wittgenstein resimsel yapı adını verir. Resimsel yapı, resimlerin gösterdikleri şeyle aralarındaki birinin diğerinin resmi olmasını sağlayan ortak unsur olan noktalardır. Bu durumda bir resim gerçek dünyadaki bir olasılığı temsil eder (*TLP* 2.161).

Resmin temsil ettiği gerçekle nasıl bir bağlantısı vardır? Bu bağlantı, bir nesnenin belirli bir resimsel şekli olan nesne olarak seçmesiyle sağlanır. Üç boyutlu nesneler için üç boyutlu vekil olarak birkaç oyuncak seçersem, aynı zamanda üç boyutlu özelliklerini, resmin resimsel şekli yapmış olurum. Gerçeklikle bağlantısını resmin unsurlarıyla tasvir ettiği durumun unsurları arasında bir bağlantı kurarak gerçekleştiririm. Peki, bu bağlantıyı nasıl sağlarım? *Tractatus*'u yazdığında Wittgenstein bunun felsefede önemsiz sayılan ampirik bir durum olduğunu düşünmüştür.

Resimler az çok soyut, az çok gösterdikleri şey gibi olabilirler: Resimsel yapıları az çok zengin de olabilir. Bir resmin bir durumu resmedebilmesi için gerekli olan minimum benzerliğe Wittgenstein mantıksal yapı adını verir (*TLP* 2.18). Bir resmin unsurları, tasvir edilen şeyin unsurları arasındaki ilişkiyle bağlantılı biçimde bir düzen içerisinde birbiriyle kaynaşabilmelidir. Bu durumda örneğin, bir şarkının notalarında, soldan sağa dizilmiş notaların sıralaması zaman açısından seslerin sıralamasını gösterir. Notaların konumsal sıralamaları, sesler boşlukta olmadığından dolayı resimsel yapının bir parçası değildir, ancak sıralama her ikisinde de ortaktır buna da mantıksal yapı denir.

Wittgenstein simge teorisini düşüncelere ve önermelere de uygulamıştır. Bir gerçekliğin mantıksal resmi düşüncedir ve bir önermede düşünce duyularla algılanabilir bir biçimde ifade edilir (*TLP* 3, 3.1). *Tractacus*'ta düşünceler önermelerden önce gelip önermeleri oluştursa da, Wittgenstein bizlere, düşünceler hakkında önermelerden çok daha az anlatacak şeyi vardır, onu anlamak için resimler olarak düşüncelere odaklanmaktansa önermelere odaklanmak daha iyi olacaktır, der. Örneğin düşüncenin unsurlarını sorarsak, açık cevap alamayız; ancak önermelerin unsurlarının neler olduğunu sorduğumuzda cevap hazırdır: isimler.

Aslında önermelerin resim teorisi, Wittgenstein'ın önermeler ve isimler arasındaki fark üzerinde düşünmesiyle ortaya çıkmıştır. Frege'ye göre isimler ve önermelerin her ikisinin de bir anlamı ve gönderimi vardır ve bir önermenin gönderimi de doğruluk değeridir. Ancak Wittgenstein'ın gördüğü üzere, bir tarafta isimler ve temsil ettikleri şeyler; diğer tarafta önermeler ve temsil ettikleri şeyler arasındaki ilişkide önemli bir zıtlık bulunmaktadır. 'Bismarck' gibi özel bir ismi anlamak için, kime ya da neye gönderimde bulunduğunu bilmem gerekir; ancak doğru ya da yanlış olduğunu bilmeden bir önermeyi anlayabilirim. Bir önermeyi anladığımızda, anladığımız şey gönderimi değil, anlamıdır. Bir ismin gerçeklikle yalnızca tek bir bağlantısı olabilir: ya bir şeyin ismidir ya da önemli bir sembol değildir. Ancak bir önermenin iki türlü bağlantısı olabilir: doğru olmadığında anlamı olmayacağı anlamına gelmez (*TLP* 3.144).

Yani, bir ismi anlamak gönderimini anlamaktır; bir önermeyi anlamak ise mantığını yakalamaktır. Bu ilk farklılığın sonucu olarak isimler ve önermeler arasında bir farklılık daha oluşur. Bir ismin gönderimi açıklanmalıdır; ancak bir önermenin mantığını yakalamak için açıklamaya gerek duyulmaz. Önerme eski kelimelerle yeni anlamlar iletebilir: daha önceden duymadığımız, doğruluk değerini bilmediğimiz bir önermeyi anlayabiliriz. Wittgenstein önerme bir resimdir derken dayanak noktası bu gerçekliktir.

Wittgenstein'ın önermeye resim diyerek anlatmaya çalıştığı şey dokuz tez ile özetlenebilir:

1. İsmin aksine önerme temelde bir bileşiktir. (*TLP* 4.032)
2. Önermenin unsurları insan değerlendirmesiyle gerçeklik unsurlarına bağlanır. (*TLP* 3.315)

3. Bu unsurların bir önerme oluşturmaları –daha fazla insan etkisi olmaksızın– olası bir durum ya da olgu bağlamını sunar. (*TLP* 4.026)
4. Bir önerme tasvir ettiği olası duruma temel bir ilişki katar: yani mantıksal yapısını paylaşır. (*TLP* 4.03)
5. Bu ilişki sözle ifade edilemez yalnızca gösterilebilir çünkü mantıksal yapı yalnızca yansıtılabilir, açıklanamaz. (*TLP* 4.022)
6. Her önerme iki kutupludur: ya doğrudur, ya yanlıştır. (*TLP* 3.144)
7. Önerme gerçekle bağdaşıp bağdaşmamasına göre doğru ya da yanlıştır: tasvir ettiği durumda gerçeklik varsa doğru, yoksa yanlıştır. (*TLP* 4.023)
8. Önerme, içinde varsa onu doğru yapan gerçek durumdan bağımsız olmalıdır; yoksa asla yanlış olamaz. (*TLP* 3.13)
9. Hiçbir önerme öncül bir doğru değildir. (*TLP* 3.05)

Wittgenstein, bu tezleri sıralarken 'resim' kelimesini kullanmadım çünkü 'önerme bir resimdir' sloganı açıklanmaya yöneltse de yöneltmese de bu teori ilginç ve doğrudur, der. Wittgenstein aslında, biri 'önerme' kelimesi yerine 'resim' kelimesini kullanırsa, bütün teorilerin doğru olacağına inanmaktadır. Ayrıca önermelerin resim gibi görünmediklerinin de oldukça farkındadır. Ancak bir önerme tümüyle dile getirilirse ve ideal bir dilde yazılırsa, dünyadaki her nesneye önermesel simgelerin her bir unsurunun karşılık geleceğine inanmaktadır. Böylece resimsel doğası da göze çarpacaktır (*TLP* 3.2).

Ancak, günlük yaşamda kullandığımız analiz edilmemiş cümlelerde yanlışlık olduğunu düşünmemeliyiz. Wittgenstein şimdiki halleriyle günlük yaşamdaki bütün önermelerin mantıksal sıralamalarının çok iyi olduğu konusunda ısrarcıdır (*TLP* 5.5563). Bunun nedeni, kelimelerimizin nasıl bir şeyleri simgelediklerinden, seslerin nasıl oluştuğu konusunda olduğumuzdan daha farkında olmamamıza rağmen; onu anlayan herhangi birinin zaten düşüncelerinde tam analizinin zaten yapılmış olmasıdır (*TLP* 4.002).

İngilizce konuşan herkes tarafından söylenen her cümle gerçek önerme değildir: çoğu yalnızca analiz edildiğinde anlamsızlaşacak sözde-önermelerdir. *Tractacus* adlı eserin son on yedi sayfası, mantık (6.1 ff.), matematik (6.2 ff.), öncül bilim (6.3 ff) etik ve estetik (6.4 ff.) ve felsefe (6.5 ff.) öner-

melerinin nasıl farklı şekilde sözde önerme olduklarının canlı tasvirine ayrılmıştır.

Mantık kitaplarında yer almayı hak eden tek önerme kendileri bir şeyler söylemeyen ama bir şeyler söyleyen gerçek önermelerin mantıksal varlıklarını gösteren totolojilerdir (*TLP* 6.121). Matematik denklemlerden oluşur; ancak denklemler, gerçeklikle değil yalnızca işaretlerin yerine konulabilirliği ile ilgilenir. Gerçek hayatta matematiksel önermeleri yalnızca matematiksel olmayan bir önermeden diğerine geçerken kullanırız (*TLP* 6.2-3). Bilimde Newtoncu mühendislerin aksiyomları gibi önermeler gerçekte önerme değildir; daha çok gerçek bilimsel önermelerin düzenlenebileceği şekillerin sezgi ifadeleridir (*TLP* 6.32 ff.).

Etik ve estetikte de, aynı şekilde gerçek önermeler yoktur. Hiçbir önerme dünyanın ya da hayatın anlamını ifade edemez, çünkü bütün önermeler bir şarta bağlıdır –doğru-yanlış kutupları bulunmaktadır– ancak hiçbir gerçek değer bir şarta bağlı olamaz (*TLP* 6.41). Son olarak; felsefi önermelerin kendileri çelişkilidir. Felsefe, önermelerin değil analiz aktivitesinin bir külliyatıdır. Günlük yaşamdaki önermelere uygulandığında, felsefe bir açıklık getirebilir; sözde önermelere uygulandığında mantıksızlıklarını ortaya koyar. *Tractacus*'daki önermelerin kendileri mantıksızdır çünkü gösterilebilecek olan şeyleri söylemeye çalışır. Ancak bu onları gereksiz yapmaz çünkü başarısızlıklarından da bir şeyler öğrenilebilir.

> Önermelerim aşağıdaki şekildeki gibi açıklama olarak hizmet verir: beni eninde sonunda anlayanlar, ötesine geçmeye çalışırken kullandıklarında önermelerimi mantıksız bulur. (Bu durumda tırmandıktan sonra merdiveni atmalıdır.)
>
> Bu önermelerin ötesine geçmelidir, böylece dünyayı doğru biçimde görebilir. (*TLP* 6.54)

Dil Oyunları ve Özel Diller

1920 ve 30'lu yıllarda felsefeye dönüş yaptıktan sonra Wittgenstein felsefenin bir teori değil bir aktivite olduğu ayrıca felsefi bildirilerin günlük dildeki şekliyle önerme olmadığı fikrini devam ettirmiştir. Ancak sıradan önermelerin nasıl anlam kazandığına dair yepyeni bir teoriyle çıkagel-

miştir. Her zaman günlük dilin mevcut haliyle düzenli olduğuna inanmıştır. *Tractatus*'u yazdığı zamanda, günlük dilin mantıksal atomlara ayrılmış mükemmel dille desteklenmiş olduğunu düşündüğü için; *Philosophische Grammatik* adlı eseriyle beraber günlük dilin, 'dil oyunları' adını verdiği yapılar ve sosyal aktivitelerle iç içe olduğunu düşündüğü için buna inanmıştır.

Grammatik adlı eserinde seslere ve dili oluşturan kâğıt üzerindeki işaretlere anlam kazandıran nedir? diye sormuştur. Semboller durağan ve ölü görünürler; onlara hayat veren nedir (*PG* 40, 170; *PI* ı. 430)? Cevap oldukça açıktır: yazarlar ve konuşmacılar tarafından anlamlandırılır ve okuyucular ve dinleyiciler tarafından da anlaşılırlar. Bu açık cevap doğrudur; ancak anlam ve anlayışın ne olduğu konusunda açık olmalıyız. Düşünüldüğü gibi konuşma; cümlelere eşlik eden zihinsel eylem değildir. Bu konuda düşünmeye niyetliyseniz, konuşmadan bu eylemi gerçekleştirmeyi deneyin. Wittgenstein aşağıda belirtilen deneyi yapın der; " 'Burası soğuk' *deyin* ve bunu 'Burası sıcak' *anlamında* söyleyin. Yapabilir misiniz? Ve bunu nasıl yaparsınız?" (*PI* ı. 332, 510).

Uygun cümleleri söylemeden bir anlam vermeye çalışırsanız, büyük bir ihtimalle kendinizi kısık sesle cümleyi ezberden söylerken bulursunuz. Ancak tabii ki cümlenin her söylenişinde bir de kısık sesli hali vardır demek absürd olacaktır. Her iki işlemi de aynı senkronda gerçekleştirmek beceri gerektirir –eğer çizginin dışına çıkar da bir kelimenin anlamı yanlışlıkla bir yanındakine geçerse ne büyük bir felaket olurdu.

Bildiğimiz bir dilde bir cümle duyduğumuzda zihnimizde belirenlerin –duygular ve görüntüler– bilmediğimiz bir dildeki bir cümleyi duyduğumuzdakinden farklı olacağı doğrudur. Ancak bu deneyimler durumdan duruma değişecektir ve bu deneyimlerin aslında anlayışı oluşturduğunu söyleyemeyiz. Anlayış tam anlamıyla bir süreç olarak düşünülemez. Wittgenstein şu soruyu sorar:

> Bir cümleyi ne zaman anlarız? Tamamını söylediğimizde mi? Ya da söylerken mi? Anlayış, cümlenin söylenişi gibi açık olan bir süreç midir?; ve anlayışın söylenişi cümlenin söyleyişiyle bağlantılı mıdır? Ya da bir pedalın bir melodiye eşlik ettiği gibi cümleye eşlik mi eder? (*PG* 50)

Bir dili anlamak, tıpkı satranç oynamak gibi, süreçten ziyade bir durumdur; ancak bunu gizli zihinsel bir mekanizma olarak da düşünmemeliyiz.

Bazen zihnimizin bilinç süreçlerini, iç gözlemlerinkinden daha düşük bir seviyede olan zihinsel işlemlerin çıktıları olarak düşünme eğiliminde oluruz. Bazen zihinsel mekanizmamızın, tıpkı buhar motorunun pistonları ya da çim biçme makinesinin bıçakları gibi bütün hareketlerini takip edebileceğimizden daha hızlı hareket ettiğini düşünürüz. İçgözlem yeteneklerimizi geliştirebilirsek ya da makineyi yavaş çekimde hareket ettirebilirsek, işte o zaman anlam ve anlayış süreçlerini gerçekten gözlemleyebiliriz.

Zihinsel mekanizma doktrininin bir versiyonuna göre, bir kelimenin anlamını anlamak, onunla bağlantılı uygun bir imgenin hatıra gelmesidir. 'Bana kırmızı bir çiçek getir' dendiğinde, bu hikâyeye göre zihnimde kırmızı bir imge canlanmalı ve bu imgeyle karşılaştırarak ne tür bir çiçek olduğunu saptamalıyım. Ancak bu doğru olmayabilir: aksi takdirde 'Kırmızı bir yama hayal et' cümlesine nasıl itaat edilir? Bu teori bizde sonsuz bir gerileme başlatır. (*BB* 3; *PG* 96).

Bir imgenin sözde incelemesini, kırmızı bir parça kâğıdın incelemesiyle değiştirdiğimizi varsayalım. Tabii ki örneğin canlılığı daha açık hale getirecektir. Ancak hayır: birinin 'kırmızı'nın anlamını nasıl bildiği açıklanacaksa, örneğin de –zihinsel ya da fiziksel– kırmızı olduğunu nasıl bildiği açıklanacaktır. Wittgenstein 'Zihinsel imgeyi diyelim ki boyalı bir örnekle değiştirmeyi düşünür düşünmez, yani imge gizliliğini yitirir yitirmez, cümleye canlılık vermeyi bırakır' (*BB* 5) demiştir. Tabii ki konuşurken sık sık aklımızdan zihinsel simgelerin geçtiği doğrudur. Ancak kullandığımız kelimelere anlamını veren bu değildir. Ancak durum tam tersidir: Bu imgeler bir kitapta yazılı bir metni canlandıran resimler gibidirler.

Bu yanlış teorinin en önemli versiyonlarından bir tanesi; anlam zihinsel bir süreçtir tezinin isim vermek zihinsel bir eylemdir anlamına gelmesidir. *Felsefi Soruşturmalar* adlı kitabın en önemli bölümlerinin ana hedefi de, özel dil kavrayışına ya da daha açık olmak gerekirse özel gösterimsel tanımına saldırıdır.

Russell'ın ve mantıkçı pozitivistlerin bilgi kuramında, gösterimsel tanım önemli bir rol oynamıştır, bu da dilin tanıma yoluyla bilgiye bağlandığı bir kuramdır. Ancak Wittgenstein, kelimenin desteklediği bir nesneyi

tanımakla kelimenin anlamını bilmenin aynı şey olmadığı konusunda ısrarcıdır. Tanımlanacak olan kelimenin dildeki rolünü anlamadan, nesneyi tanımak yeterli değildir. Bir kalemi göstererek “tove” kelimesini açıkladığımı ve ‘buna “tove” denir’ dediğimi varsayalım. Açıklama oldukça yetersiz kalacaktır; çünkü bunu ‘Bu bir kalemdir’, ‘Bu yuvarlaktır’ ya da ‘Ağaçtan yapılmadır’ vb olarak algılayabilirim (*PG* 60; *BB* 2). Bir şeye isim vermek için, onu gösterip sesleri çıkarmak yeterli değildir: isim vermek ya da isminin ne olduğunu sormak ancak dil-oyunu bağlamı içerisinde yapılabilecek bir şeydir.

Nispeten daha kolay bir durum olan maddi bir nesneyi ya da bir rengi söylerken de durum aynıdır; duyumlar ve düşünceler gibi zihinsel aktivitelerin isimlerini düşündüğümüzde durum daha da karmaşıklaşır. ‘Ağrı’ kelimesinin bir duyum ifadesi görevini düşünelim. Her insan için ‘ağrı’ kelimesinin kendisiyle bağlantılı bir şekilde özel nakledilemez olarak anlam kazandığını düşünme eğilimindeyizdir. Ancak Wittgenstein, hiçbir kelimenin bu şekilde anlam kazanamayacağını göstermiştir. Argümanlarından bir tanesi aşağıdaki gibidir.

Belirli bir duygunun oluşumu üzerine bir günlük tuttuğumu ve bu duyguyu ‘S’ imgesiyle bağdaştırdığımı varsayalım. Dil öteki türlü özel olmayacağından, günlük dil çerçevesinde bu imgeye hiçbir tanım veremeyeceğimiz varsayımı temeldir. Bu imge yalnızca benim için tanımlanmalıdır ve bu da özel gösterimsel tanımla yapılır. ‘İmgeyi söyler ya da yazarım ve aynı zamanda dikkatimi yarattığı duyguya veririm… bu şekilde imge ve duygu arasındaki bağlantıyı aklıma yerleştirmiş olurum’ (*PI* ı. 258).

Wittgenstein bu tür bir törenin uygun bir bağlantı sağlayamayacağını söyler. Başka bir şeye ‘S’ dediğimde ‘S’ ile neyi kastettiğimi nereden bileceğim? Sorun hatırlamayacağım ya da S olmayan bir şeye S diyeceğimden kaynaklanmaz; daha derindedir. Bir şeyin yanlış bir şekilde S olduğunu düşünmek için bile ‘S’nin anlamını bilmeliyim ki bu da özel dilde mümkün değildir. Ancak anlamı oluşturmak için hafızayı kullanamaz mıyım? Hayır, bunu yapmak için S’nin olduğu doğru hatırayı çağırmam gerekir ancak bunu yapmak için de S’nin ne olduğunu önceden bilmeliyim. S’nin doğru ya da yanlış kullanımı arasındaki farkı anlamam imkânsız demektir, bu da ‘doğruluktan’ bahsedilemeyeceği anlamına gelir. Kendi kendime yaptığım tanım, gerçek bir tanım değildir.

Wittgenstein'ın argümanı, yalnızca dili kullanan bir birey tarafından bilinebilecek kelimelerin olduğu bir dil olamaz sonucuna ulaşır. 'Ağrı' kelimesi, filozoflar öyle olduğunu söylese bile özel dilde bir kelime değildir, çünkü çoğunlukla bir kişi ağrısı olduğunu söylediğinde diğer insanlar bunun ne anlama geldiğini bilirler. 'Ağrı' kelimesi özel gösterimsel bir tanım olarak bir duygu ismi haline gelmez; ebeveynler bir bebeğe ağlamaların yerine, dil yoluyla öğrenilen ve kabul gören ifadeler kullanmayı öğrettiğinde, acı-dili dil gelişimi öncesi ifadelerine nakledilir.

Özel dil argümanının anlamı nedir ve kime yöneltilmiştir? Wittgenstein bir keresinde felsefi terapinin hepimizin içindeki filozofa karşı yöneltildiğini yazmıştır. Felsefe yapmaya başladığımızda hepimizin dolaylı olarak özel bir dile inandığını önermek mantıklıdır. Kesinlikle ilk yıllarındaki öğrenciler bu kuşkucu öneriyle cezp edilmişlerdir. 'Bildiğimiz gibi, benim 'kırmızı' dediğime sen 'yeşil' dersin ya da tam tersi de olabilir.' Bu öneri, Schlick'in protokol cümlelerinde yaptığı içerik ve şekil arasındaki ayrımın kökünde yer alır ve mantıkçı pozitivizmin bütün yapısı özel bir dil mümkün değilse çöker. Bu durumda Russell'ın bilgi kuramları ve Wittgenstein'ın kendisinin önceki bilgi kuramları da yıkılır.

Ancak özel dil argümanının kapsamı felsefe tarihinin çok öncelerine kadar uzanır. Descartes felsefi şüphesini açıklarken kendi bedeninin varlığında kendi dilinin anlamlı olduğunu ve diğer kişilerin belirsiz olduğunu varsayar. Hume, dış dünyanın varlığı muğlak bırakılırsa, düşünce ve deneyimlerin tanınıp sınıflandırılabileceğini düşünmüştür. Mill ve Schopenhauer farklı şekillerde, diğer zihinlerin varlıklarını sorgularken bir kişinin zihninin içeriğini açıklayabileceğini düşünmüşlerdir. Bütün bu varsayımlar söz konusu felsefenin yapısı için gereklidirler ve her biri de özel dilin varlık olasılığını gerektirirler.

Hem ampirizm hem idealizm, zihnin kendi içeriği dışında hiçbir konuda direkt bir bilgisi olmamasını gerektirir. Her iki hareketin tarihi de solipsizme, 'Yalnızca ben varım' doktrinine doğru yönlendiklerini gösterir. Wittgenstein'ın özel tanıma olan saldırısı, açıklandığı her dilin olasılığı sosyal ve kamusal dünyanın varlığına dayandığını göstererek solipsizmi baltalar. Solipsizmin yok olması, ona oldukça yer veren ampirizmin ve idealizmin çürütülmesine neden olur.

Wittgenstein'ın özel dil kavrayışını çürütmesi yirminci yüzyılın en önemli olayı olarak bilinir. Ölümünden sonra dil felsefesi, felsefenin kendi doğasının farklılık gösteren kavramlarından dolayı farklı bir yol çizmiştir. Wittgenstein yeni bilgilerin alımıyla ilgilenen bilim ve bildiklerimizi anlaşılır hale getirmeye çalışan felsefe arasında keskin bir ayrım yapmıştır. Ancak Quine'nin analitik ve sentetik önermeler arasında yapılan geleneksel ayrıma saldırısı, özellikle Birleşik Devletlerdeki birçok filozofun felsefe ve ampirik bilimler arasında gerçekten keskin bir sınır olup olmadığını sorgulamaya yönlendirmiştir.

Özellikle dil felsefesini psikoloji ve dilbilimle birleştirme konusunda bir güdü bulunmaktaydı. Bu fikre; felsefi yönden, doğal diller için sistematik bir anlam teorisi arayışında olan Donald Davidson tarafından ve dilbilim yönünden günlük gramer öğreniminin altında yatan gizli mekanizmaları öne süren başarılı teorileri olan Noam Chomsky tarafından öncülük edilmiştir. Bana göre, Wittgenstein felsefenin görevini ampirik bilimlerinkinden tamamen farklı görmekte haklıydı ve yirminci yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen gelişmeler, daha önceki yıllarda kazanılan anlayışı zenginleştirmekten ziyade belirsizleştirmiştir.

6.

Epistemoloji

Hitabeti Kuvvetli İki Ampirist

Mill, *System of Logic* [Mantık Sistemi] adlı eserini; bütün bilginin deneyimlerden geldiği doktrinini veren bir ders kitabı olarak tanımlar. Demek ki, bu terimden çok haz etmese de o da bir ampiristtir. Aslında bir açıdan, gelmiş geçmiş en kuvvetli ampiristlerden bir tanesidir. Yalnızca bilimin değil matematiğin tümünün de deneyimlerden geldiğini iddia ederek, ondan önceki nesillerden bir adım öteye gider. "Geometrinin aksiyomları ve matematiğin temel ilkeleri, tam tersi görünüşe rağmen duyuların kanıtları üzerine kurulu olan gözlem ve deneyimlerin sonuçlarıdır" demiştir.

Mill, her rakamın tanımı, fiziksel bir gerçek bildirisini içerir, şeklinde söylemine devam eder.

> İki, üç, dört vb, sayıların tümü fiziksel bir fenomeni belirtirken, bu fenomenlerin fiziksel varlıklarını çağrıştırırlar. Örneğin iki, tüm çiftleri; on iki, bir düzineyi belirtirken, onları düzine ya da çift yapan bu çağrışımdır; iki elmayı üç elmadan, iki atı bir attan, vb fiziksel olarak ayırt edebildiğimiz inkâr edilemez bir gerçektir ayrıca bunlar farklı ve somut fenomenler olduklarından dolayı fiziksel bir şey haline gelirler. (*SL* 3.24.5)

Rakamın ismiyle çağrıştırılan özelliği, ne olduğunu kesin olarak belirtmediğini ve duyuların iki atı üç attan rahatça ayırabilmesine rağmen, 102 atı 103 attan ayırırken zorlandığını da kabul eder. Ancak; sayılarla çağrış-

tırılan, yani kümelerin oluştuğu karakteristik bir tutum vardır ve parçalara ayrılır. Örneğin; nesne toplulukları vardır, bunlar duyuları etkilerken iki kısma ayrılabilir; böylece 'bu önermede, bu tür parsellere 'Üçlü' adını veririz' (*SL* 2.6.2).

Mill'in eleştirmenleri dünyadaki her şeyin birbirine tutturulmamış olmasının bir rahmet olduğunu; çünkü eğer öyle olsaydı, parçaları ayıramayacağımızı dolayısıyla iki ya da üç olmayacağını gözlemleyeceklerdi. Ölçülü bir düşüncede, 777,864 gibi bir sayının tanımında, savunulan herhangi fiziksel bir gerçek varmış gibi görünmez. Ancak Mill'in aritmetiğin temelde ampirik bir bilim olduğu tezi, sayı tanımları üzerine düşünceleri ile kanıtlanamaz veya çürütülemez.

Örneğin; 'Eşitliklerin toplamı eşitliktir' gibi bir ilke tümevarımsal bir gerçektir ya da en yüksek dereceli doğa kanunudur şeklinde bir iddiası vardır. Tümevarımsal gerçeklikler kişisel deneyimlere dayanan genellemelerdir. Bu tür gerçeklerin savları belli bir noktaya kadar geçici ya da varsayımsal olabilir ve bu durumda da böyledir. İlke "tam olarak doğru değildir, çünkü gerçek bir pound bir diğerine eşit değildir, ya da ölçülmüş bir milin uzunluğu diğerine eşit değildir; iyi bir denge ya da daha doğru ölçüm araçları bir farklılık olduğunu gösterecektir" der (*SL* 2.6.3).

Eleştirmenler Mill'in aritmetikle uygulamalarını karıştırdığını söylemişlerdir. Ancak Mill için aritmetiğin ampirik bir bilim olması önemliydi; çünkü bunun alternatifi olan öncül bir disiplin olması sonsuz bir zararın kaynağı olacaktı. "Zihnin dışındaki gerçeklik, gözlemden bağımsız olarak içgüdü ya da bilinç şeklinde bilinebilir kavrayışlardır; bunlar bu zamanlarda kötü kurumların ya da yanlış doktrinlerin büyük zihinsel destekleridir diye düşünmekteyim" (*A* 134). Bu büyük yanlıştan kaçınmak üzere Mill; ağır bir bedel ödemeye yani gelecekte bir zaman uzak bir gezegende iki artı ikinin dört değil de beş edebileceği ihtimalini düşünmeye razıydı.

Bir filozof olarak düşünüldüğünde John Henry Newman, John Stuart Mill ile aynı ampirik Alman metafiziği geleneğine aittir. O zamanlarda Oxford'a sızmaya çalışan Alman metafiziğinden nefret etmekteydi. "Üst üste yığılmış gibi görünen, içinde fikir barındırmayan bomboş bir kelime sistemi" olarak ifade etmiştir. Roma'ya dönmesinden sonra Katolik meslektaşları tarafından desteklenen skolastik felsefeden çok rahatsız olmuştur. Kendimiz dışındaki şeylerle tek direkt bağlantımız duyularımızla gelir;

maddi olmayan şeyler hakkında direkt bilgi sahibi olmak için melekelerimiz olduğunu düşünmek batıl inançtır, demiştir. Duyularımız bizi dış dünyaya taşısa da: bir şeylere dokunmak için yakınında olmalıyız; geçmiş ya da gelecekten bir şeylere ne dokunabilir, ne duyabilir ne de görebiliriz. Kuvvetli bir ampirist olmasına rağmen; Newman akla İdealist olan Kant'ın verdiğinden daha büyük bir rol verir:

> Şimdi akıl, bu eksikliği (duyuları) tamamlayan zihni melekedir: bizim dışımızdaki şeylerin, varlıkların, gerçeklerin, olayların bilgisine duyu eşiğimizin ötesinde erişilir. Akıl yalnızca doğal şeyleri ya manevi ya şimdiye ait ya da geçmiş ile geleceğe ait olan şeyleri bize açıklamaz; kendi gücünde sınırlandırılmış olsa bile, çeşitlilikte sınırsızdır... evrenin sınırlarına kadar, ve onun ötesindeki Tanrı'ya kadar ulaşır; gerçek ya da şüpheli olsun bize, ne derece mükemmele yakın olursa olsun, her yönden bilgiyi getirir; ancak aynı zamanda da bu özelliğiyle bunu doğrudan değil dolaylı olarak elde eder. (*US* 199)

Gerçekte akıl herhangi bir şey algılamaz: algılanan şeylerden algılanmayana ilerleme yetisidir. Akıl egzersizi başka bir şeye dayanarak bir şey konusunda çıkarım yapmaktır.

Newman muhakeme yaptığımızda kullanılan iki farklı zihin aktivitesini belirtir: çıkarım (önermelerden) ve onaylama (bir sonucu). Bu ikisinin birbirinden oldukça farklı olduğunu aklımızda tutmamız gerekmektedir. Genellikle bir önermeyi, onaylama nedenlerini unuttuğumuzda onaylarız; diğer bir yandan tartışma olmaksızın ya da geçersiz tartışmalarla da bir şey onaylanabilir. Tartışmalar iyi ya da kötü yönde olabilir ancak bir şey ya onaylanır ya onaylanmaz. Bazı tartışmalar o kadar ikna edici olabilir ki, çıkarımdan hemen sonra onaylama noktasına gelinir. Ancak matematiksel kanıtların olduğu durumlarda bile iki zihinsel aktivite arasında bir ayrım bulunmaktadır. Karmaşık bir kanıt keşfeden bir matematikçi, çalışmasını bitirip diğerlerinden destek almadığı sürece çıkan sonucu onaylamayacaktır.

Belirtildiği üzere, yeterli kanıt ya da sav olmadan onay verilebilir. Bu genelde hataya götürür; ama her zaman durum bu mudur? Locke 'a göre evet. Gerçeğe ulaşma sevgisinin bir işareti olarak, üzerine kurulduğu kanıtlardan daha büyük güvencesi olan önermelerle ilgilenmemenin doğru

olacağını örnek olarak göstermiştir. "Her kim bu onay sınırlarını aşarsa, ne gerçeğin hatırına gerçeği sevebilir, ne gerçeğe ulaşma arzusundaki gerçeğe ulaşabilir, yalnızca sonunda elde edeceği bazı sonuçlara ulaşabileceği açıktır." (*Essay Concerning Human Understanding*, IV, xvi). Locke, somut meselelerde gösterilebilir bir gerçeğin olamayacağını ve bu yüzden somut bir önermenin onayının koşullu olacağını ve de garantisinin eksik olacağını ifade etmiştir. Mutlak onayın sezgi ve gösterme yoluyla oranlama gibi uygulamalar dışında onay uygulaması olamaz.

Newman buna katılmaz. Bilgi için gerekli olan onay olmaksızın fikirler bulunsa da; onayın derecesi diye bir şey yoktur, diyerek devam eder.

> Her gün, onay çemberimizi genişletmemiz için yepyeni fırsatlarla doludur. Gazeteleri okuruz; Parlamentodaki tartışmaları, mahkemelerdeki müdaafaları, önde gelen makaleleri, yazışmaları, kitap ve sanat eleştirilerini inceleriz veya alanımızın dışında olduğundan dolayı bu tartışılan konularla alakalı bir fikrimiz oluşmaz; ya da en fazla onlarla ilgili bir fikrimiz oluşur... asla (bir önermeyi) bir derecede onayladığımızı söylemeyiz. Onaylama derecesi olarak aynı zamanda doğruluk derecesinden de bahsediyor olabiliriz. (*GA* 115)

Newman; ancak içgüdüden ya da gösterimden uzak olan kanıtları onaylamak mazur görülebilir, genellikle de görülür diyerek bir fikir ortaya atar.

> Hata yapma tehlikesinin ötesinde bizler, kendi şahsımız var olan tek şey olmadığından; dışarıda bir dünya bulunduğundan; parça parça ve bir bütün olarak bir sistem olduğundan, kanunlarla işleyen bir evren olduğundan ve de geleceğin geçmişten etkilendiğinden eminizdir. Fenomen olarak kabul edilen dünyanın küresel olduğunu; sırasıyla bütün bölgelerinin güneşi gördüğünü; su ve toprağın geniş izleri olduğunu; sınırlı alanlarda gerçekten var olan isimleri Londra, Paris, Florence ve Madrid olan şehirler olduğunu tam bir onayla kabul ederiz. Paris ya da Londra'nın ani bir depremle ya da büyük bir yangınla yok olmadığı sürece bugün de dünden bıraktığımız gibi olduğundan eminizdir. (*GA* 117)

Her birimiz bir gün öleceğimizden eminizdir. Ancak bunun kanıtı sorulduğunda bütün verebileceğimiz dolaylı bir argüman ya da *reductio ad absordum* (olmayana ergi)'dir.

> Doğumumuzu hatırlamamamıza rağmen ebeveynimiz olmaması fikrine; gelecek deneyimimiz olmamasına rağmen asla bu hayattan ayrılmayacağımız fikrine; asla denememiş olsak da yemeksiz yaşayabileceğimiz fikrine; geçmişte yaşamamış olsak da bir dünya insanın bizden önce yaşamadığı fikrine; ya da dünyanın hiçbir tarihi olmadığı fikrine: devletlerin yükselip sonra yıkılmadığına, harika insanlara, savaşlara, devrimlere, sanata, bilime, edebiyata ya da dine küçümseyerek güleriz. (GA 117)

Newman bütün bu doğruları, dolaysız ve tereddütsüz bir savunmamız vardır ve doğruluk hatırına doğruluğu sevmediğimizden dolayı kendimizi suçlu hissetmeyiz çünkü doğrulara içgüdüsel önermeler içeren kanıtlarla ulaşamayız, der. Hiçbirimiz bazı doğruların 'içgüdüsel olmayan, gösterilmeyen ancak egemen' olduğunu kabul etmeden düşünemez ya da hareket edemeyiz.

Onayın dereceleri olduğu fikrini reddetse de Newman, basit ve karmaşık onay veya kesinlik arasında bir ayrım yapar. Basit onay bilinçsiz, hızlı, hatta bir hayal olabilir. Karmaşık onayın üç unsuru vardır: bir kanıtı olmalıdır, özel bir zihinsel rahatlık eşlik etmelidir ve kesin olmalıdır. Kesinliğin tatmin duygusu ve kendini kutlama özelliği bilgiye değil, bilgiyi içeren bilince bağlanır.

Filozofların genel olarak kabul ettikleri bilgi ve kesinlik arasındaki bir fark: eğer *p*'yi biliyorsam, o zaman *p* doğrudur; ancak *p* ve *p*'nin yanlış olması kesin olabilir. Newman bu konuda ısrarcı değildir. Bazen yanlış kesinlik diye bir şey olabilirmiş gibi konuşmaktadır; bazen de sorgulanan önerme tarafsız olarak doğruysa bir kanının kesinlik olabileceğini önerir (*GA* 128). Kesinlik doğruyu gerektirse de gerektirmese de; bir şeyden emin olmak için onun doğruluğuna inanmak gerektirdiği su götürmez bir gerçektir. Bu fikir de şöyle devam eder; eğer bir şeyden eminsem, beynim inancımın değişmesine izin verecek kadar talihsiz olabilse de şimdi olduğunu düşündüğüm gibi kalacağına inanırım. Bir inançtan eminsek, onu sürdürmeye kararlıyızdır ve ona karşıt fikirleri doğal olarak reddederiz. Birisi bir şeyden eminse, diyelim ki İrlanda'nın İngiltere'nin batısında olduğu konusunda kararlıysa, 'herhangi karşıt bir onayın hâkim tahammülsüzlüğünü' taşımaktan başka şansı yoktur. Newman, herhangi bir noktada

inancını kaybeden birisinin doğal olarak ondan hiç emin olmadığını kanıtlamıştır, diyerek devam eder.

Bu durumda, herhangi bir noktada, kesinliklerimizin ne olduğunu nasıl anlarız? Newman, kendi amaçları için doğruluk taşıyan gerçek kesinliklerle, sadece görünüşte gerçek olanların ayrımının yapılmasının imkânsız olduğunu düşünür. Kesinlik gibi görünen şeyin yanlış olabilme ihtimali vardır. Gerçek kesinliği yanlışından ayırabilecek hiçbir içsel, dolaysız deney yoktur (GA 145).

Newman, kesinliği yanılmazlıktan doğru bir şekilde ayırır. Hafızam yanılmaz değildir: dün ne yaptığımı kesin olarak hatırlayabilirim ancak bu asla yanlış hatırlamayacağım anlamına gelmez. İki artı ikinin dört ettiğinden eminim ancak büyük sayıları toplarken genellikle yanlış yaparım. Kesinlik özel bir önermeyi içerir, yanılmazlık bir beceri ya da yetenektir. Newman için, herhangi bir genel yanılmazlığa sahip olduğunu iddia etmeksizin Viktorya'nın kraliçe olduğundan emin olmak mümkündür.

Ancak geçmişte doğru olmayan bir şeyden emin olduğumu bilerek nasıl kesinliğe güvenebilirim? Önceden başıma gelen yine gelebilir.

> Diyelim ki ayışığında dışarıda yürüyorum ve ağaçların arasında belirsiz bir şekil gördüm; –bir adam. Daha yaklaştığımda hala bir adam; daha da yaklaştığımda tereddüdüm sona erdi.–bir adam olduğundan artık eminim. Ne hareket ediyor ne de seslendiğimde konuşuyor; sonra bu saatte ağaçların arasında saklanmakla ne gibi bir amacı olabileceğini kendi kendime sordum. Oldukça yaklaştım ve kolumu uzattım. Ve adam sandığım şeyin, ay ışığının bazı dalların arasına ya da yapraklarına vurarak oluşturduğu bir gölge olduğunu gördüm. İlkinde yanıldığım için ikinci eminliğime güvenmeyecek miyim? İlk yanılgımdan ikinciye karşı gelen herhangi bir itiraz, ikinci kesinliğin temellendirildiği kanıtın önünde yok olmayacak mıdır? (*GA* 151)

Kesinliğin algısı bir bakıma zihindeki zildir ve bazen çalmaması gereken zamanda çalar. Ancak bazı durumlarda yanlışı gösteriyor diye saatten vazgeçmeyiz.

Somut mantığın bir bölümünde yanlış yapmamızı engelleyecek hiçbir genel kural oluşturulamaz. *Ethics* eserinde Aristoteles, hiçbir kanun ya da

ahlaki anlaşma kişisel erdemin yolunu önceden çizemez: bazen ne yapacağımıza karar vermek için pratik akıl (basiret, *phronesis*) erdemine ihtiyaç duyarız demiştir. Yani Newman, teorik düşünmeyle de, dilin mantığının bizi bir yere kadar çekeceğini, 'çıkarımsal anlam' adını verdiği, bazı durumlarda varılacak uygun sonuçları söyleyen özel bir zihinsel beceriye ihtiyaç duyduğumuzu söyler.

> İster ampirik bilim ya da tarihsel araştırma isterse din bilim olsun, hiçbir somut düşünce sınıfında, çıkarımsal anlamın güvenilirliğinin yanında tasdiklenmelerini sağlayan, çıkarımlarımızdaki doğruluk ya da hatalar için; tıpkı edebi mükemmellik, destansı ya da centilmen davranışlar, kısmi zihinsel mantık özgülüğün anlamı, tadı, özelliği ya da bu maddelerin teker teker adandığı ahlaki anlam için yeterli bir test olmadığı gibi, nihai bir test bulunmamaktadır. (*GA* 231-2)

Newman'ın epistemolojisi sonrasındaki filozoflar tarafından, dini hedefi ve onu geliştirme konusundaki amaçlarından dolayı çok fazla çalışılmamıştır. *The Grammar of Assent* [Tasdikin Grameri]deki kesinlik, bilgi ve inanç işleyişinin, din bilimsel bağlamdan oldukça bağımsız özellikleri vardır ve bu eser Locke'den Russell'e ampirist geleneğin klasik metinlerinin karşılaşmasını da içerir.

Bilimsel Metotlarda Peirce

Newman'ın *Grammar* adlı eserinin basımından sonraki on yıl içinde, C.S. Peirce Amerika'da bilimsel araştırma çağına yakışan bir epistemoloji geliştirmeye çalışmıştır. *Popular Science Monthly* [Aylık Popüler Bilim] de *Illustrations of the Logic of Science* [Bilim Mantığının Gösterimleri] başlığı altında yayımlanan bir dizi makaleyle de bunları sunmuştur. Serinin en ünlü iki makalesi; *The Fixaion of Belief* [İnanç Bağlılığı] ve *How to Make our Ideas Clear* [Düşüncelerimizi Nasıl Açık Hale Getiririz] adlı makaleleridir. (*CP* 5.358 ff., 388 ff.)

İlk makalesinde Peirce araştırmanın her zaman şüpheyle başlayıp inançla sona erdiğini gözlemlemiştir.

> Şüphenin oluşumu, inanca ulaşmaya çalışmak için gereken tek dolaysız dürtüdür. Bizim için en iyisi inançlarımızın, isteklerimizi

> tatmin edecek hareketlere yönlendirecek olmasıdır ve bu etki, bu sonucu güvenceye almak amacıyla, bu şekilde oluşmamış gibi görünen herhangi bir inancı reddetmemizi sağlar. Ancak bunu yalnızca inancın yerine bir şüphe yaratarak yapacaktır. Bu durumda şüphe ile birlikte çalışma başlar ve şüphenin sona ermesiyle de biter. Sonuç olarak araştırmanın tek amacı fikrin oturmasıdır. (*EWP* 126)

Fikirlerimizin oturup inançlarımızın yerleşmesi için Peirce; genellikle dört farklı metodun kullanıldığını söyler. Bunlar; sebat metodu, otorite metodu, öncüllük metodu ve bilimsel metottur.

Bir öneriyi alıp, kendi kendimize onu destekleyen her şeyin üzerine temellendirip, ihlal edecek her şeyden uzaklaşarak tekrar edebiliriz. Bu durumda bazı insanlar gazete okuyup kendi siyasi inançlarını onaylayabilir ve dindar bir insan 'Oh, şuna şuna inanamadım çünkü inansam son derece perişan olurdum' diyebilir. Bu sebat metodudur ve zihnin rahatı ve huzurunu sağlama konusunda avantajlıdır. Peirce, ölümün yok oluş anlamına geldiği ancak öldüğünde direkt cennete gideceğine inanan bir kişinin 'en küçük bir hayal kırıklığıyla devam etmeyecek kadar ucuz bir zevk sahibi' olmasının doğru olabileceğini söyler.

Eğer sebat metodunu seçerseniz, karşılaşacağınız problem inançlarınızın en az sizin kadar sebatlı inananlarınkinden farklı olduğunu görebilmenizdir. Bunun çözümü; ikinci olan otorite metoduyla sağlanır. 'Doğru öğretileri insanların dikkatlerine sunmayı, sürekli yinelemeyi ve gençlere öğretmeyi amaç olarak kabul eden kurumlar kurulsun; bu kurumlar aynı zamanda muhalefet öğretilerin öğretilmesini, savunulmasını ya da ifade edilmesini engelleyecek güce sahip olsun.' Bu metot en iyi şekilde Numa Pompilius zamanından Pio Nono zamanına kadar Roma'da uygulanmıştır, ancak dünya çapında Mısırdan Siyama kadar, dünyanın en büyük doğal eserleriyle karşılaştırılabilecek anıtlarda büyük, görkemli kalıntılar bırakmıştır.

Otorite metodunun iki dezavantajı vardır. İlki, her zaman beraberinde zalimliği getirmesidir. Ateistlerin katliamı ve yakılması modern devletlerde onaylanmasa da bir tür ahlaki terörizm düşünce birliğine zorlar. 'Bilinmesi gerekir ki tabu olan bir inancı ciddi şekilde taşıyabilirsin, bu durumda kurt gibi avlanmaktan daha düzeyli, daha az vahşetli bir zalim-

likle karşılaşabileceğinden emin olabilirsin.' İkincisi; hiçbir kurum bütün fikirleri denetleyemez, ayrıca her zaman kendi kültürünü diğerleriyle karşılaştırarak otoriteyle belirlenen öğretilerin rastlantı ve alışkanlıklarla ortaya çıktığını görecek bağımsız düşünürler olacaktır.

Bu tür düşünürler, evrensel olarak geçerli bir metafizik üretmeyi deneyerek öncüllük düşüncesiyle üçüncü bir metodu benimseyebilirler. Diğer iki metoda nazaran bu metot entelektüel olarak daha çok kabul görür, ancak fikirlerin yerleşmesini açıkça sağlayamamıştır. En erken zamanlardan son zamanlara kadar, sarkaç diğerlerine hiç uğrayamadan idealist ve materyalist metafizik arasında gidip gelmiştir.

Bu durumda dördüncü metodu yani bilimsel metodu benimsemeliyiz. Bu metodun ilk şartı, zihinlerden bağımsız gerçekliğin var olduğunun kabul edilmesidir.

> Hakkındaki düşüncelerden tamamen bağımsız özellikleri olan gerçek şeyler vardır; bu gerçeklikler düzenli kanunlara göre duyularımızı etkiler ve duyularımız nesnelerle olan ilişkilerimiz kadar farklı olsa da, algılama kanunlarını avantajlarından yararlanarak bir şeylerin gerçekten nasıl olduğunu sorgulayarak kesinleştirebiliriz; ayrıca yeterli deneyimi ve mantığı olursa herhangi bir kişi gerçek sonuca yönlendirilecektir. (*EWP* 133)

Mantığın görevi bildiğimiz şeylerin doğrultusunda bilmediğimiz şeylere ulaşmamızı sağlayacak rehber unsurlar sağlayarak bu üstün gerçekliğe daha da yakınlaştırmaktır.

Peirce, şüphenin araştırmanın temeli olduğu konusunda ısrar etse de, Descartes'in gerçek felsefenin, evrensel metotlu şüphecilikle başladığına dair ilkesini reddetmiştir. Gerçek şüphe özel bir önermeye özel bir nedenden dolayı duyulan şüphedir. Descartesçı şüphe, boş bir iddiadan başka bir şey değildir ve Descartesçıların özel düşünceyle kesinliğini geri kazanma çalışması daha da zararlıdır. 'Bireysel olarak ulaşmaya çalıştığımız ulu felsefeye ulaşmayı umut edemeyiz; bu durumda filozof topluluğu için yalnızca arayabiliriz' (*EWP* 87).

Descartes, felsefenin ilk görevinin fikirleri açıklamak olduğu konusunda haklıdır; ancak açık ve net fikirlerle ne demek istediğini belirtme konusunda başarısız olmuştur. Bir düşüncenin net olması için mantıksal araş-

tırma testlerini doğrulama gereklidir. Araştırma süreçleri yeterince uğraşılırsa uygulanabileceği her sorunun cevabını verecektir. Bir bilim adamı farklı metotlarla ışığın hızı gibi bir problem üzerine çalışabilir. Başta farklı sonuçlara ulaşabilir, ancak her biri metotlarını ve süreçlerini mükemmelleştirecektir, sonuçlar da belirli bir merkeze doğru düzenli olarak ilerleyecektir. Doğrunun bulunacağı yer ise bu merkezdir.

> Bu durum; 'gerçeklik düşünceden bağımsızdır' teziyle çelişir mi? Peirce'in buna verdiği cevap karmaşık ve zordur. Bir yandan gerçeklik, illaki düşünceden değil; senin, benim, ya da birçok insanın düşünebileceği her şeyden bağımsızdır... diğer bir yandan da son düşüncenin amacı o fikre bağlı olsa da o fikir sana, bana ya da başka bilirlerinin düşündüklerine bağlı değildir. Bizim ya da başkalarının muhalefetleri fikirde uzlaşmayı sonsuza kadar erteler; hatta insanlık devam ettikçe evrensel olarak kabul edilecek rastlantısal bir önermeye de neden olabilir. (*EWP* 155)

Bu durumda, herkes yanlış olduğuna inansa da *p*'nin doğru olması mümkündür. Peirce bu olasılığa yer vermek için iki yol önerir. Bir taraftan, başka bir ırk bizimkinin sonunu getirebilir ve gerçek fikir onların en sonunda ulaştığı fikir olacaktır, der. Ancak aynı zamanda şunu da söyler: "Doğruluğu oluşturan evrensel tasdik bu dünyevi hayatta yalnızca insanlarla sınırlı değildir, ait olduğumuz zihin birliğine kadar uzanır." (*EWP* 60).

Bu toplu, bitmek bilmeyen doğruluk anlayışında ulaştığımız gerçeklerin içeriği üzerine açık olmak önemlidir. Peirce; inancın üç özelliği olduğunu söyler, bunarın ilki farkında olduğumuz bir şey olması; ikincisi şüphenin yarattığı rahatsızlığı gidermesi; üçüncüsü doğamızda bir hareket düzeni yani bir alışkanlığı oluşturmasıdır. Farklı inançlar, oluşturdukları farklı hareket şekillerine göre ayrılırlar. 'İnançlar bu bağlamda farklılaşmazsa, hareket düzenini üreterek aynı şüpheyi giderirlerse, bu durumda kendi anlayış biçimlerindeki hiçbir farklılık onları farklı inançlar haline getiremezler.'

Bu noktayı vurgulamak üzere Peirce din örneğini kullanır. Protestanlar takdisten sonra sunakta ekmek ve şarap sunulur derken Katolikler sunulmadığını söyler. Ancak iki kısmın da kurbanın etkileri üzerine beklenti-

leri birbirinden farklı değildir. 'Şarapla hiçbir anlam ifade edemeyiz ama doğrudan ya da dolaylı olarak duyularımıza etkisi vardır ve şarabın bütün mantıklı özelliklerine sahip bir şeyin gerçekte kan olması anlamsız bir jargondur' (*EWP* 146).

İşte bu bağlamda Peirce ilk defa, fikirlerimizde en yüksek derecede açıklığa ulaşacağımız kural olarak sunduğu faydacılık ilkesini ortaya atmıştır. 'İhtimal dâhilinde uygulamada ilişkisi olabilecek, algımızın nesnesi olarak düşündüğümüz etkilerin ne olduğunu düşünelim. Bu durumda bu etkileri algılamamız nesne algımızın bütünüdür' (EWP 146). Peirce'ın faydacılığı, gerçeklik üzerine değil anlam üzerine bir teoridir; ve aslında sonradan mantıksal olgucular tarafından ortaya atılacak anlam teorisinin doğrulanmasını beklemektedir. Bu ilkeyi katılık, ağırlık, özgürlük ve güç kavramlarına uygular; sonraki durumda, "gücün etkilerinin ne olduğunu bilsek, bir gücün var olduğunu ve başka da bilinecek bir şey kalmadığını söyleyerek imâ edilen gerçeği tanımış oluruz" (*EWP* 151) diyerek cümlelerini sonuca ulaştırmıştır.

Peirce'ın yazılarında, mantık ve psikoloji arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğü, her zaman açık değildir. Bilimin mantığını göstermek üzere yazdığı makalelerin başında şöyle yazar:

> Akıl yürütmenin amacı bildiğimiz şeylerin ışığında bilmediklerimize ulaşmaktır. Sonuç olarak, akıl yürütmek, doğru öncüllerden doğru sonuçlara ulaşmak için yapılıyorsa tam tersine kullanılmıyorsa iyidir. Böylece geçerliliği tamamıyla düşünceye değil gerçeğe bağlıdır. (*EWP* 122)

Diğer bir yandan bazen Peirce, mantıksal doğrular zihinsel davranış kanunlarıymış gibi yazar. Bu durumda, bizlere mantıksal çıkarımın üç ana sınıfının tümdengelim, tümevarım ve hipotez olduğunu söyledikten sonra 'Tümdengelimde zihin, bir alışkanlığın veya avantajıyla bir genel fikrin her durumda uygun bir tepkiyi akla getirdiği bir çağrışımın egemenliği altındadır' (EWP 209) demiştir. Belki de bu iki ifade şu şekilde uzlaşabilir: iyiye ya da kötüye olsun akıl yürütme bir alışkanlık meselesidir; ancak akıl yürütmenin bir kısmı geçerli olsun ya da olmasın, düşünce değil bir gerçeklik meselesidir.

Mantık, Psikoloji ve Epistemoloji'de Frege

Frege'nin eserlerinde, mantık ve psikoloji arasında belirgin bir ayrım eksikliği yoktur. *Begriffsschrift*'ten sondaki mantık eserlerini yazarken, Frege epistemoloji ile epistemoloji için ilgilenmemiştir ancak daha çok epistemoloji ve diğer ilgili alanlar arasındaki ilişkiyi kurmakla ilgilenmiştir. Frege'ye göre; Descartes'ın geleneğinde epistemolojisinin, mantık konusuna uygulanması gereken temel bir rolü vardır. Diğer bir yandan, ampirist gelenekteki filozoflar, mantığı psikolojiyle karıştırmışlardır. Mantıksal sistemi çalışırken Frege; mantık ve bu diğer çalışma arasındaki temel ve rol farklılıklarını göstermek için sabırsızlanmıştır.

Frege, Kant'ın *a priori* ve *a posteriori* bilgi arasındaki ayrımını devralmış ve kendi amaçları doğrultusunda uyarlamıştır. *A priori* bir bilgi üzerine konuşmanın psikoloji ve mantık arasında herhangi bir karmaşıklığa izin vermediğinden emin olmak üzere, bir kanıta tesadüfen ulaşmadan da önermenin içeriğini keşfetmenin mümkün olduğunu hatırlatır. Bu durumda, bir önermeye nasıl inanmaya başladığımız ve sonunda nasıl kanıtladığımız arasında bir ayrım yapmalıyız. Bir bilgiden söz edeceksek kanıtlama olmalıdır; çünkü bilgi doğru ve kanıtlanmış inanç demektir. Yalnızca doğru olan şey bilinebildiğinden dolayı *a priori* bir hatadan bahsetmek absürd olur.

> Bir önermeye *a posteriori* ya da analitik denildiğinde, mantığıma göre bu, bilinçte yer alan önermenin içeriğini göstermeyi mümkün kılan psikolojik, fizyolojik ya da fiziksel durumlar üzerine bir yargı değildir. Aynı zamanda, başka bir insanın doğruluğuna inandığı muhtemelen hatalı bir metot üzerine bir yargı da değildir. Daha çok, doğru olduğuna inanmak için ispat sunan esas temel üzerine bir yargıdır. (*FA* 3)

Önerme matematiksel ise, ispatı da matematiksel olmalıdır; bu konu bir matematikçi zihninde psikolojik bir mesele olamaz. Emin olmak için, matematikçilerin duyuları ve zihinsel imgeleri bulunmaktadır ve bunlar hesap yapan bir insanın düşüncelerinde rol oynayabilir. Ancak bu imgeler ve düşünceler aritmetiğin ne olduğu üzerine değildir. Farklı matematikçiler farklı imgeleri aynı sayıyla bağdaştırır: yüz sayısıyla işlem yaparken bir kişi '100'ü düşünürken diğeri 'C'yi düşünebilir. Psikoloji onun karesinin

yüz olduğu düşüncesinin oluşumuna nedensel bir açıklama sunabilse de, bu tamamıyla aritmetikten farklı olacaktır; çünkü aritmetik bu tür önermelerin doğruluğuyla ilgilenirken, psikoloji düşüncedeki oluşumlarıyla ilgilenir. Bir önerme doğru olmadan da düşünülebilir ve de düşünülmeden de doğru olabilir.

Psikoloji düşüncelerimizin nedenleriyle, matematik ise düşüncelerimizin kanıtlarıyla ilgilenir. Neden ve kanıt oldukça farklı şeylerdir. Beyninde uygun miktarda fosfor olmasa şüphesiz ki Pisagor ünlü teorisini kanıtlayamazdı; ancak beyninin fosfor içeriğinin beyanı bir kanıt olarak görüleceği anlamına gelmez. İnsanlar evrim geçirdiyse kesinlikle bilinçlerinde de bir evrim olmuştur; bu durumda matematik duyu ve fikir meselesi ise, gökbilimcileri uzak geçmişle ilgili sonuca varmaları konusunda uyarmamız gerekir. Frege bu durumun absürdlüğünü alaycı bir paragrafa ortaya koyar:

> 2x2=4 olduğunu düşünürüz; ancak sayı fikrinin bir tarihi, bir evrimi vardır. Bu kadar ilerlediği konusunda şüphe duyulabilir. Uzak geçmişte böyle bir önermenin var olduğunu nasıl biliyorsunuz? O zamanki canlı yaratıklar 2x2=5 olarak düşünmüş olamaz mı? Belki de doğal seleksiyondan sonra varlık çabaları verilirken 2x2= 4 önermesi oluşmuş ve sonradan da 2x2=3 önermesine dönüşecektir. (*FA*, pp. vi-vii)

Hayatı boyunca Frege, mantık ve psikoloji arasında kesin bir ayrım yapmayı sürdürmüştür. Sonraki *Thoughts* [Düşünceler] adlı makalesinde mantık düşünce kanunlarıyla ilgilenir ifadesindeki belirsizliğe karşı uyarmıştır. 'Düşünce kanunları' ile kastettiğimiz zihinsel olayları nedenleriyle bağlayan psikolojik kanunlarsa, hata ve batıl inançların en az inanç kadar sebepleri olduğu için doğru ve yanlış düşünceler arasında ayrım yapılamadığından dolayı mantık kanunları değillerdir. Mantıksal kanunlar; ancak ahlaki kanunların davranış kanunları olduğu kadar 'düşünce kanunlarıdır'. Asıl düşünce her zaman mantığın kanunlarına, asıl davranışın ahlaki kanunlara uyduğundan daha fazla uymaz.

Ancak sonraları *Thoughts*'da Frege, kararlı bir şekilde savunduğu ayrımları silikleştirerek epistemolojisine giriş yapar. Kullanıcısı aynı zamanda gönderimi olan bir özel isim olarak aldığı birinci tekil şahıs 'ben'in anlam, ya da sunuş şekillerini inceler. Frege; herkes 'kendi kendine hiç

kimseye olmadığı gibi özel ve temel bir şekilde sunulur' der. Horatio'nun yaralandığı fikrine kapıldığını varsayalım. Yalnızca o bu düşüncenin anlamını kavrayabilir, çünkü bu yalnızca kendine özel şekilde sunulur.

> Yalnızca kendi kavrayabildiği bir düşünceyi iletemez. Bu durumda, 'Ben yaralandım' derse, 'ben'i başkalarının kavrayabileceği şekilde belki de 'şimdi sana konuşan kişi' anlamında kullanmalıdır. Bunu yaparak, söyleminin durumunu düşüncesinin ifadesini verecek hale getirir. (*CP* 360)

Bu, Frege'nin şimdiye kadarki savunduğu zihinsel imgeler öznel olsa da, düşünceler hepimizin ortak malıdır düşüncesi ile çelişiyor gibi görünmektedir. Kendi ilkelerine göre; öznel benlik hakkında iletilemeyen bir düşünce düşünce değildir. Ancak 'ben' in özel bir isim olduğu fikrini reddedip Descartesçı benliğin bütün kavrayışını göz ardı etmek yerine Frege; oldukça Descartesçı şartlarda tam gelişmiş iki ayrı dünya –biri içsel ve öznel diğeri dışsal ve halka açık– doktrinini sunmaya devam etmiştir. Fiziksel dünyanın algılanabilir maddeleri hepimize açıktır demiştir: aynı evleri görebilir, aynı ağaçlara dokunabiliriz. Ancak ek olarak; duygu ifadelerinin, imgelerinin, duygularının, istek ve dileklerin olduğu iç bir dünya bulunmaktadır –bu maddelere elimizdeki amaçlarla, 'fikir' adını verebiliriz.

Frege'nin makalesinde yaptığı gibi, zihinsel hayatımızın içsel kişisel dünyamızda yer aldığını düşünen bir kimse bir noktada şu soruyla yüzleşmek durumundadır: dış dünya gibi bir şey olduğuna inanmanın sebebi nedir? Descartes *Meditations* adlı eserinde okuyucuyu, özel sahanın ötesinde herhangi bir inançtan geçici olarak arındırmak amacıyla, alaycı argümanları kullanmıştır; sonrasında da Tanrının doğruluğuna başvurarak dış dünyada okuyucunun inancını yeniden yapılandırmaya çalışmıştır. Frege burada madde (şeylerin dünyası) ve zihin (fikirlerin dünyası) arasındaki Descartesçı ayrımı kabul etmiştir. Descartes gibi, o da fikirlerden başka hiçbir şeyin var olmadığı tezine, yani idealist alaycılığa bir yanıt sağlama ihtiyacını kabul etmiştir.

Ya her şey bir rüya, ya da bilincin sahnesinde sergilenen bir oyunsa (*CP* 363)? Yeşil bir alanda bir arkadaşla yürüyor gibiyim; ancak şeylerin bulunduğu alan belki de boştur ve her şey sahip olduğum fikirlerdir. Benim fikrim bilincimin nesnesi olsun, sonrasında bütün bileceğim yeşil bir

alan olmadığı (çünkü alan bir fikir değildir ve yeşil fikirler de yoktur) ve de (insanlar fikir olmadığı için) bir arkadaşım olmadığıdır. Bütün bildiğim şudur ki; kendiminkinden farklı fikirler yoktur (çünkü sahip olmadan anlayabileceğim başka kimse yoktur). Frege şu sonuca varır: 'ya fikrimin, bilincimin nesnesi olduğu düşüncesi yanlıştır; ya da bütün bilgim ve aklım kendi fikirlerimin alanıyla ve sahnesiyle sınırlıdır. Bu durumda sadece içsel bir dünyam vardır ve diğer insanlar hakkında hiçbir fikrim olamaz' (CP 364). Aslında, bu alaycı mantık silsilesi kendimin de bir fikir olduğu sonucuna götürmez mi? Bir şezlongda uzanırken, ayakuçlarımdan burnumun flu çizgisine kadar görsel izlenimlerim oluşur. Hangi hakla bir fikrimi seçip diğerlerinin sahibi olarak belirleyebilirim? Neden fikirlerin bir sahibi olsun ki?

Burada sona geliyoruz. Eğer fikirlerin bir sahibi yoksa fikirler de yoktur; deneyimi yaşayacak biri olmadığı sürece deneyim de olamaz. *Acı* mutlaka hissedilmelidir ve hissedilen şeyi birisi hissetmelidir. Eğer öyleyse, henüz benim fikrim olmayan bir şey vardır ve benim düşüncem yani benim nesnem de olamaz. Descartes gibi Frege alaycılığı *cogito, ergo sum* (düşünüyorum öyleyse varım) ile sona erer. Hâlbuki Descartes'ın egosu düşüncenin ideal-olmayan *özne*si iken, Frege'nin egosu düşüncenin ideal olmayan nesnesidir. Varoluşu; bilincimin içeriğinin bir parçası düşüncemin nesnesi olabilir tezini çürütür.

Frege, bilim gibi bir şey varsa 'üçüncü alan da tanınmalıdır –şeylerin dünyasına ve düşüncelerin dünyasına ek olan bir dünya. Fikirlerin sahibi olan ego, üçüncü alanın ilk unsurudur. Üçüncü alan, nesnel düşüncenin alanıdır. Bu alanın vatandaşları fikirlerle duyularla hissedilebilir olma özelliğini ve de maddi nesnelerle de sahibinden bağımsız olma özelliğini paylaşır. Pisagor teorisi zamandan bağımsız olarak doğrudur ve birinin sahibi olmasına ihtiyacı yoktur; ilk düşünüldüğünde ya da kanıtlandığında doğru olarak düşünülmemiştir (*CP* 362).

Frege, diğer insanların en az ben kadar düşünceleri kavrayabildiğini, fikirlerimizin sahibi olduğu kadar düşüncelerimizin sahibi olmadığımızı söyler. Düşüncelere *sahip* olamayız, düşünceler *kavradıklarımız*dır. Kavranılan şey zaten vardır, biz sadece sahip oluruz. Bizim bir düşünceyi kavramamız, ancak ayı gözlemlediğimizde onu etkilediği kadar düşünceyi etkiler. Düşünceler değişmez, gelip gitmez; materyal dünyada nesnelerin

olduğu gibi nedensel olarak aktif ya da pasif olmazlar. Bu dünyada bir şey diğerini etkiler ve değiştirir; kendisi de etkilenmiş ve değiştirilmiştir. Bu da Pisagorun teorisinin yaşadığı zamandan bağımsız dünyada geçerli olmadığı anlamına gelir (*PW* 138).

Frege'yi Descartesçı alaycılığı yolunda takip edenler, labirentten çıkış yoluna kadar da takip edeceklerdir. Karşı çıkanlara cevabı Descartes'ınkinden daha ikna edici değildir. Fiziksel şeylerin dünyasıyla insan bilincinin özel dünyasındaki ayrımı kabul eden filozoflar, üçüncü bir dünyaya başvurarak ayırdıkları şeyi –Descartes'in durumunda ilahi bir zihin, Frege'nin durumunda ise düşünceler dünyasını– bir araya getirmeye çalışır. Her durumda ölümcül olan hata ilk ikiliğin kabul edilmesidir. İki ayrı dünya yoktur; sadece hareketsiz fiziksel nesnelerin değil, bilinçli akıllı hayvanların da bulunduğu tek bir dünya vardır. Frege bu konuda hatalıdır. Ayrıca bilincin bizlere iletilemez içerikler ve paylaşılamaz kesinlikler sunduğunu kabul ederek, esas olan düşünceleri fikirlerden ayırma prensibini yok etmiş olur.

Tanıdıklık Yoluyla Bilgi ve Betimleme Yoluyla Bilgi

Frege düşüncenin doğası üzerine makalelerini yayımlamadan altı yıl önce, Bertnard Russell, çoğu kuşak felsefe öğrencilerine epistemolojisine girişi sağlayacak olan *Problems of Philosophy* [Felsefe Sorunları] adlı özlü eserini yazmıştı. Russell; John Stuart Mill'in vaftiz oğludur, ayrıca hayatının büyük bir bölümünde; Mill'in her zaman gözü pek bir savunucusu olduğu İngiliz ampirizmi geleneğine de sadık kalmaya çalışmıştır. Ancak Russell, Mill'in matematiğin ampirik bir bilim olduğu görüşünü kabul edememiş dolayısıyla ampirizmi her zaman Frege ile paylaştığı Platonculuğun bir unsuruyla karışmıştır. *Problems* adlı eserinde başlama noktası Descartes'ın sistematik şüphesidir.

> Bana öyle geliyor ki şu anda bir sandalyede, önümde üzerinde baskılar ya da yazılar olduğunu gördüğüm belirli bir şekli olan bir masada oturuyorum. Kafamı çevirdiğimde pencereden binaları, bulutları ve güneşi görüyorum. Tahminimce güneş dünyadan 93 milyon mil daha uzakta; dünyadan kat kat daha büyük bir sıcak kütledir;

> dünyanın dönüşüne bağlı olarak her sabah doğar ve sınırsız gelecekte de bunu yapmaya devam edecektir. (*PP* 7-8)

Bunlar ne kadar açık görünse de Russell bizlere mantık çerçevesinde şüphe duyulacak bir şey olduğunu söyler. Masa farklı durumlarda, farklı insanlara, farklı açılardan farklı görünür ve farklı hissedilir. Gerçek masa doğrudan doğruya karşılaştığımız şey değildir, daha önceden doğrudan doğruya karşılaştığımız şeyden yaptığımız bir çıkarımdır. Duyularda doğrudan doğruya bilinen şey, herhangi gerçek bir masadan oldukça farklıdır.

> Duyularımızla doğrudan doğruya bildiğimiz, kokular, sertlik, vb şeylere 'duyu verileri' adını verelim: renkler. Bu tür şeylerin doğrudan doğruya farkına varma deneyimine de 'duyum' ismini verelim. Bu durumda ne zaman bir renk görsek rengin duyumunu sağlarız, ancak renk kendiliğinden bir duyu verisidir, bir duyum değildir. Renk doğrudan doğruya farkına vardığımız bir şeydir ve farkındalı*ğın* kendisi de bir duyumdur. (*PP* 12)

Duyu verileri tam emin olabileceğimiz şeylerdir. Descartes kendi şüphesine *cogito*, 'düşünüyorum, öyleyse varım', diyerek bir nokta koymuştur. Ancak bunun kesin olan bir şeyden daha fazlasını söylediği konusunda Russell bizleri uyarır: duyu verileri ebedi kişiliği garantilemez, gerçekten kesin olan 'kahverengi bir renk görüyorum' değil 'kahverengi bir renk görülüyor'dur. Duyu verileri özel ve kişiseldir: masaların olduğunu tahmin ettiğimiz gibi; umumi belirsiz nesnelerin varlığına da inanmamızın bir sebebi var mıdır? Eğer yoksa, bu durumda evveliyetle kendimden başka insanlara da inanmamın bir nedeni yoktur, nitekim zihinlerine ulaşmamın tek yolu bedenlerinden geçer.

Russell hayatın bütününün bir rüya olmadığına dair gerçek bir kanıt bulunmadığını kabul eder. Bağımsız dış bir dünyanın varlığına olan inancımız yansıtıcı olmaktan çok içgüdüseldir; ancak bu reddetmek için de iyi bir sebebimizin olduğu anlamına gelmez. Geçici olarak duyu verilerinin yanında maddi nesnelerin de olduğunu kabul edersek, bu nesnelerin duyu verilerinin nedenleri olduğunu mu söylemeliyiz? Eğer söylersek, hemen bu nedenlerin duyu verileri gibi olduğunu –örneğin; onları renkli *gibi*– düşünmek için bir neden olmadığını eklememiz gerekir. Sağduyu asıl doğaları konusunda bizleri karanlıkta bırakır.

Duyu verileri ve onlara neden olan nesneler arasındaki ilişkiyi açıklamak için; Russell ünlü ayrımı tanıdıklık yoluyla bilgi ve betimleme yoluyla bilgiye ulaşma fikrini ortaya atmıştır.

> Doğrudan farkında olduğumuz şeylere, çıkarım ya da doğru bilgisi süreçlerinin vasıtası olmadan *tanıdık olduğumuzu* söyleyebiliriz. Bu durumda masamın varlığında masamın görünüşünü oluşturan duyu verilerini –rengini, şeklini, sertliğini, yumuşaklığını vb tanırım. Maddi bir nesne olarak masa hakkındaki bilgim tam tersine, doğrudan bilgi değildir. Her nasılsa, masanın görünüşünü oluşturan duyu verilerini tanıma yoluyla elde edilir. Mantıklı olarak masanın varlığı üzerine şüphe duymanın mümkün olduğunu görmüştük ancak duyu verilerinden şüphe etmek imkânsızdır. Masaya dair bilgim 'betimleme yoluyla bilgi' şeklinde bir bilgidir. Masa 'falan filan duyu verisine neden olan maddi' bir nesnedir. Bu, masayı duyu-verileri yoluyla betimler. (*PP* 46-7)

Duyu-verileri tanıdık olduğumuz tek şey değildir. İçgözlem kendi düşüncelerimize, duygularımıza ve isteklerimize tanıdıklık sağlar. Hafıza içsel ve dışsal duyularımızın geçmiş verilerine tanıdıklık sağlar. Bir şüphe meselesi olmasına rağmen kendimize bile tanıdıklık sağlayabiliriz. Maddi nesnelere ve diğer zihinlere tanıdık değilizdir. Ancak daha seyreltilmiş varlıklara, yani *beyazlık*, *kardeşlik* vb gibi evrensel kavramlara tanıdıklık sağlarız.

Platon gibi Russell da tümellerin duyu-üstü dünyaya, varlık dünyasına ait olduğunu düşünmekteydi. Varlık dünyası değişmez, sert, mükemmel ve ölüdür. Düşünceleri, hisleri ve duyu verilerini barındıran varoluş dünyasıdır. Yaradılışla bazı insanlar bir dünyayı, bazıları da diğerini tercih etmişlerdir. Ancak 'her ikisi de gerçek, her ikisi de metafizikçi için önemlidir' (*PP* 100).

Russell, anlayabileceğimiz her önerme, tanıdık olduğumuz içeriklerin bütünüyle oluşmuş olmalıdır, der. O zaman hiçbir zaman görmediğimiz Bismarck ya da duyu verisiyle algılanabilecek olandan daha büyük olan Avrupa hakkında nasıl fikir sahibi olabiliriz? Russell'ın buna cevabı Bismarck ya da Avrupa üzerine herhangi bir yargı, gerçekte sınırlı iç içe betimlemeleri içerir ve sonuç olarak haklarındaki bütün bilgi, tanıdıklık

yoluyla bilinen bilgiye indirgenebilir. Yalnızca bu yolla asla denemediğimiz şeylerin bilgisini edinebiliriz.

Our Knowledge of the External World [Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, 1914] adlı eserini yazmaya başladığında Russell, maddi nesne ve duyu verileri arasındaki ilişkiyi ilk söylediğinin sonrakinin mantıksal kurgulaması olduğunu söyleyerek betimlemiştir. Hâlbuki *Problems of Philosophy* adlı eserinde nesnelerin duyu-verilerinin *nedeni olduğunu* ancak ayrı olduklarını düşünmekteydi, şimdi günlük hayattaki nesneler hakkındaki ifadelerin ve bilimsel ifadelerin duyusal deneyimler hakkında ifadelere analizle indirgenebileceğine inanmaktadır. Ancak bu da düşüncesinde geçici bir aşama olarak kalmış, son felsefi eseri *Human Knowledge: Its Scope and Limits* [İnsan Bilgisi: Kapsamı ve Sınırları, 1948] adlı eserinde algının nedensel teorisine dönmüştür. Bu arada epistemolojisinin metodu ve ana temelinde şüphe oluşturacak birçok şey gerçekleşmiştir.

Husserl'ın *Epoche*si

Husserl, Descartesçı geleneğin son büyük filozofudur. Fenomenolojik daralmayı, özellikle *epoche* programını [paranteze veya askıya almak] ya da zihin-dışı (*extra-mental*) gerçekliğin varoluşu üzerine yargılara ara verilmesini Descartes'ın metodolojik şüphesinin düzenlenmiş hali olarak görmüştür. Descartes'ın, mümkün olan her şeyden şüphe duymak, olan felsefi temellerinden kaçmasından daha radikal olma konusunda arayış içindedir. Öncelikle, *cogito* ifadesinin tartışma götürmezliğine, anlık duyguların öznesi olmaktan ziyade baki kişiliğin varoluşunu onayladığı düşünülüyorsa, karşı çıkmıştır. İkinci olarak Descartes'ın bilinç verilerini gerçekten duyguyla verilenle; içlerinde uzay, zaman ve nedensellik ilkesine bağlı olan dış dünyanın varoluşunu üstü kapalı olarak öngören metafiziksel yorumun sonucu arasındaki farkı ortaya koymadan, dış görünüşüne göre aldığını düşünmektedir (*LI* 16).

Husserl ile Descartes arasındaki farklar ikisi arasındaki benzerliklerin yanında önemsiz kalır. Her ikisi de, bütün ampirik bilimlerin ve felsefenin diğer dallarından önce gelen epistemolojiyi temel almıştır. Descartes gibi Husserl de iki şeyden asla şüphe etmemiştir: zihinsel durumlarının ve

işlemlerinin kesinliği ve bu fenomenleri anlatmakta kullandığı dili. Bu kesinliklerin dış dünya üzerine her şüpheyi kaldırabileceğine inanmışlardır.

Descartes, Tanrının madde diye bir şey olmadan, olduğu gibi zihnimi yaratmış olabileceğine inanıyorum der. Husserl dış nesnelerin farkında olmamızın, onlarla olan ilişkimizle ve kısmi göz atışlarımızla –yani onun söylemiyle 'sezdirmelerimizle' gerçekleştiğini söylemiştir. Ancak bu sezdirmeler yaptıkları sıralamayı göstermediği sürece, onlardan hiçbir şekilde nesne oluşturamayız. Ancak bu sıralamanın ardında bir duygu karmaşası bırakarak dağılabileceği oldukça anlaşılabilir. Böyle bir durumda fiziksel nesneler algılanamazdı ve de dünyamız yok olurdu. Ancak Husserl bilincin böyle bir yok oluşta bile sağlam kalabileceğini öne sürmüştür (*Ideas*, 49).

Maddeler dünyası temelinde şüpheliyken kendi bilincim tartışmasız olarak kesinlik gösterirse; ilkinin tanım ve analizinin doğruluğu üzerine yoğunlaşırken sonraki konusunda yargıya varamamak kadar makul bir şey yoktur. Ancak Husserl'ın epoche'si ya da yargının askıya alınması, realizmle idealizm arasında göründüğü gibi nötr bir başlangıç noktası değildir. Bütünüyle özel bir dünyada bilincin anlamlandırılabileceği düşüncesi başından itibaren realizmden kaçınmıştır. Bilincin içeriğini, dildeki olumsal olmayan bağlantısının ifadesinden ve dış dünyadaki nesnelerinden ayırdıkları için, hem Husserl hem de Descartes kendilerini solipsizm biçiminde kendini tuzağa düşmüş gibi hissetmişler; Descartes bundan Tanrı hakikatine başvurarak Husserl ise sonraki yıllarında aşkın bilinci öne sürerek kaçmaya çalışmıştır.

Husserl'in aşkın idealizmci olmasına yol açan argüman sırası şu şekilde gerçekleşmiştir. Başlangıç noktası, nötr bir bilincin fiziksel nedenlerle dünyanın bir parçası olduğu inancıdır. Ancak eğer kişi Kant gibi deneyimle elde edilemeyecek *Ding an Sich*'i (kendinde şey) varsaymak zorunda kalmaktan kaçınmak istiyorsa, fiziksel dünyanın kendisinin bilincin bir yaratısı olduğunu söylemelidir. Ancak bunu yaratan bilinç, bizim kendi psikolojik bilincimiz ise, bir ikilemle karşılaşmış oluruz: bir bütün olarak dünya, kendi unsurlarından birisi tarafından yani insan bilinci tarafından yaratılmıştır. Bu ikilemden kaçınmanın tek yolu, dünyayı oluşturan bilincin dünyanın bir parçası değil de aşkın olduğunu söylemektir.[1]

1 Buradaki yorumları Herman Philipse'nin şu makalesine borçluyum: 'Transcendental Idealism' içinde *CCH*, s. 239-319.

Ancak, bilincin yarattığı dünya kendi deneyimlerimizle değil içinde yaşadığımız kültür ve köktenci varsayımlarla şekillendirilir: buna Husserl 'yaşam dünyası' adını verir. Yaşam dünyası kanıtlara dayanan bir yargılar bütünü değil, daha çok bütün yargıların ve kanıtların altında yatan incelenmemiş şeylerdir. Ancak bu kesin ya da sabit olan bir şey değildir. Bilimin yaşam dünyamızda yer aldığı gibi, yaşam dünyamız da bilimdeki gelişmelerden etkilenir. Hipotezler anlamlarını yaşam dünyasıyla bağlantılarında kazanırlar, ancak karşılık olarak da yaşam dünyasını değiştirirler. Husserl ilk olarak 1939 yılında yayımlanan *Experience and Judgement* [Deneyim ve Yargı] adlı makalesinde şöyle yazmıştır:

> Bu dünya, zamanımızın yetişkinlerine önceden verildiği için, çağdaş doğal bilimlerin, var olanın saptamaları olarak sunduğu her şey, bize de dünyaya da aittir. Kişisel olarak doğal bilimlerle ilgilenmesek de, sonuçlarını bilmesek de, yine de var olan her şey bize önceden öyle bir şekilde verilmiştir ki en azından onu temelde bilimsel olarak belirlenebilir olarak kabul ederiz.

Husserl'ın sonraki düşüncelerini, önceki düşünce evreleriyle bağdaştırmak hiç de kolay değildir. Benzer bir şekilde, Wittgenstein'ın en son yazılarını okuyanlar, inanç ve bilginin kesin ispatının doğası üzerine yeni ve rahatsızlık verici fikirler keşfettiğini görmüşlerdir.[2]

Wittgenstein'da Kesinlik

Descartes'ın şüpheciliği akılcılığından daha kalıcı olmuştur: Filozoflar Descartes'ın Birinci ve Üçüncü Meditasyon'unda karşısına çıkan zorluklara verdiği cevaplardan, Dördüncü ve Altıncı Meditasyon'undaki zorluklara bulduğu çözümlere nazaran daha çok etkilenmişlerdir. Husserl'in aşkın idealizmi, yanlızca içsel dünyaya Descartesçı bakış açısını kabul ederken, dış dünya hakkındaki skeptizmine karşılık olarak sunduğu başarısız bir dizi denemenin sonuncusudur. Wittgenstein'ın bilinçteki maddeleri, kamu dünyasına gönderimlerde bulunmadan tanımlamanın im-

2 Bu ikisi arasındaki benzerlik Dagfinn Follesdal'ın 'Ultimate Justification in Husserl and Wittgenstein' isimli makalesinde vurgulanmıştır, bkz., M. E. Reicher ve J. C. Marek (ed.) *Experience and Analysis* (Vienna: ÖBT & HBT, 2005). Ayrıca yukarıdaki paragrafın alıntısını da mezkûr makaleye borçluyum.

kânsız olduğunu gösteren özel dil argümanı, Descartesçı bilinç kavrayışını tamamen çürütmüştür. Ancak hayatının son zamanlarında yazdığı, ölümünden sonra basılan ve epistemolojisine dair yazılarını bulunduran *On Certainty* [Kesinlik Üzerine] adlı eserinde Descartesçı şüphecilikten doğrudan bahsetmiştir.

İlk meditasyonda sunulan türden skeptik şüpheye yanıt olarak Wittgenstein iki başlangıç noktası sunar. İlki şüphenin bir temele ihtiyacı olduğudur (*OC* 323,458). İkincisi ise gerçek bir şüphenin kişinin davranışında değişikliğe yol açması gerektiğidir: eğer iki elini hepimiz gibi kullanıyorsa, kişi gerçekten şüphe duymuyordur (*OC* 428). Yanıt olarak Descartes ilk noktaya katılabilirdi; zaten içgüdülerimizin şüphesine bir temel hazırlamak adına şeytanî dehayı öne sürmüştür. İkinci noktayı bir ayrımla yanıtlar: önermiş olduğu şüphe pratik değil teoriktir –metodolojik bir şüphedir.

Wittgenstein'ın bir sonraki eleştirisi daha somuttur. Şüphenin, dil oyununda hâkimiyet gerektirdiğini öne sürer. *P* hakkında duyduğu şüpheyi ifade etmek için *p* ile neyin kastedildiği bilinmelidir. Descartesçı şüphe burada kendiliğinden yok olur çünkü ifade etmek için kullanılan kelimelerden şüphe etmek durumundadır (*OC* 369, 456). Şeytanî deha beni tamamen aldatırsa, bu durumda beni 'aldatma' kelimesinin anlamı konusunda da aldatıyordur. Yani 'Şeytanî deha beni tamamen aldatıyor' cümlesi istenilen şüphenin tamamını ifade edemez.

Dil oyununun içerisinde bile, şüphe duyulmayacak bazı önermeler bulunmalıdır. "Şüphelerimiz bazı önermelerin şüpheden muaf olduğu inancına dayanır ve dayanak noktalarını oluştururlar" (*OC* 341). Şüphe duyamayacağımız önermeler varsa, bunlar ayrıca yanılmış olamayacağımız önermeler midir? Wittgestein hata ve diğer yanlış inanç çeşitleri arasında ayrım yapmıştır. Bir kişi aslında yaşadığı yerden farklı bir yerde yaşadığını düşünüyorsa, bu hata olarak değil, zihinsel bozukluk olarak kabul edilir; dolayısıyla etraflıca düşünülmesi gereken değil iyileştirilmesi gereken bir şeydir. Delilik ve hata arasındaki fark, hatanın yanlış yargıyı içerirken, delilikte doğru ya da yanlış herhangi bir yargının bulunmamasıdır. Rüya için de aynı şey geçerlidir: 'Rüya görüyor olabilirim' cümlesi anlamsızdır çünkü bu ifadeyi görüyorsam, bu da bir rüyadır ve bu sözlerin bir anlamı olabileceği yer rüyadır (*OC* 383).

On Certainity'de Wittgenstein'in amacı, sadece Descartesçı skeptizme karşı dış dünya gerçeğini sunmak değildir. Belirttiği üzere asıl kaygısı Newman'ın *The Grammer of Assent* adlı eserinde geçenlerle daha yakındır: Kanıtlara dayanmayan bir şeye karşı sarsılmaz bir güven duymanın nasıl mümkün olduğunu araştırmak istemiştir. Dışsal nesnelerin varoluşu kesindir; ancak bu kanıtlanabilecek bir şey ya da bilginin nesnesi değildir. Dünya-resmimizdeki (*Weltbild*, dünya-tasarımı) yeri bundan daha derindedir.

Hayatının son aylarında Wittgenstein, epistemolojimizde, onun deyimiyle bizim için 'pes etmeyen' önermelerimizde, özel bir yerde bulunan önermeler dizisinin durumunu açıklamaya çalışmıştır (*OC* 116). 'Mont Blanc (üzeri krema ile kaplanmış kestane püresi) uzun zamandır vardır' ve 'Bir kişi kollarını çırparak aya uçamaz' gibi önermeler ampirik gibi görünmektedirler. Ancak bunlar özel bir açıdan 'ampirik' önermelerdir: bir araştırmanın sonucu değil, temelidirler; sıradan akıcı önermeler için kanallar oluşturan kemikleşmiş ampirik önermelerdir. Dünya resmimizi oluşturan önermelerdir ki bir dünya resmi de deneyimlerle öğrenilmez; doğru ve yanlış arasında yaptığım ayrıma karşı kalıtsal bir altyapıdır. Çocuklar bunları öğrenmezler, öğrendikleri şeylerle birlikte adeta yutarlar (*OC* 94, 476).

> Motorlu arabaların yerden bitmediği oldukça kesindir. Bunun zıddına inanan bir insanın, gerçek olmayan her şeye inanabileceğini ve doğru olan *her şeyi* sorgulayabileceğini düşünürüz.
>
> Ancak bu bilgi, nasıl diğerleriyle bir arada durabilir? Bunu yapan, bizim belgeleme sistemimizin bütününü kabul etmediğine inanan bir insandır demek isteriz. Sistem bir kişinin gözlem ve yönergeler aracılığıyla edindiği bir şeydir. Ben özellikle 'öğrendiği' kelimesini kullanmam. (*OC* 279)

Herhangi bir şeye inanmaya başladığımızda tek bir önermeye değil bütün sisteme inanırız: ışık yavaşça bütünü aydınlatır.

Bu önermeler dil oyunlarının zeminini hazırlasalar da, dil oyunları için temel ya da öncüllük oluşturmazlar. Wittgenstein "zemin oluşturmak, kanıtları doğrulamak, her zaman sona erer; ancak son her zaman kesin sonuçları olan ve bize anında doğru gelen şeyler değillerdir, örneğin bir tür *görüş* değildir; dil oyunlarının altında yatan hareketimizdir" der (*OC* 204).

Yirminci yüzyılda epistemoloji, düşüncenin farklı alanlarında paralel aşamalarla gelişim göstermiştir. Her bir durumda, epistemologlar kişisel bilinç üzerine ilk yoğunlaşmadan, inanç ağının oluşumunda sosyal topluluklarının rolünü de takdir etmeye yönelmişlerdir. Aynı şekilde deneyimin bilişsel yönüne yoğunlaşmaktan etkili ve pratik yönüne de yönelmişlerdir. Bu gelişim hem farklı felsefe akımlarında (Kıta ve Analitik) hem de Husserl ve Wittgenstein gibi bireysel filozofların düşünce sisteminde gerçekleşmiştir. Her şekilde bu gelişim, aşırı bireysellikle kısıtlanmış felsefe alanına bir zenginlik getirmiştir.

7.

Metafizik

İdealizm Türleri

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, en önemli filozoflar öyle ya da böyle bir tür idealist idi. Bu dönem, Almanya'da Fichte, Schelling ve Hegel'in mutlak bilincin gelişen tarihi olarak evren teorisi üzerine çalıştıkları aşkın idealizmin zirvesidir. Ancak mutlak idealizmi en çok eleştirenler bile, farklı bir tür idealizme, yani, olmanın algılanmak demek olduğu, Berkeley'in deneysel idealizmine sadık kalmışlardır. İngiltere'de John Stuart Mill, Almanya'da Arthur Schopenhauer başlangıç noktalarını, Berkeley'in deneyim dünyasında idealardan başka bir şey olmadığı tezinden almışlar ve her ikisi de Berkeley'in madde teorisini teolojik payandalamalardan ayırmaya çalışmışlardır.[1]

Mill'e göre, maddi nesnelerin algılanmadıklarında varoluşlarını sürdürdüklerine dair inancımız; gelecekte başka algıların devam edeceği beklentisinden başka bir şey değildir. Maddeyi 'duyumun kalıcı olasılığı' olarak tanımlarken; dış dünyanın da düzenli biçimde birbiri ardı gelen olası duyumlar dünyası olduğunu belirtir.

World as Will and Idea [İrade ve Tasarım olarak Dünya] adlı eserinin hemen başlangıcında Schopenhauer, 'Dünya benim ideamdır/tasarımımdır' demiştir. Dünyadaki her şey bir öznenin nesnesi olarak vardır, ancak

1 Bu konuda bkz. Cilt III.

bilinçle bağlantı halinde yaşar. Bu felsefi ilme ulaşmak için, kişi 'güneş hakkında ya da yerküre hakkında bilgisi olmadığını, yalnızca güneşi görecek bir gözü ve yerküreye dokunabileceği bir eli olduğunu' kabul etmelidir (*WWI* 3). Schopenhauer, özne her şeyi bilen ancak hiç kimsenin bilmediğidir; dolayısıyla dünyanın dayanağıdır, der.

Schopenhauer; Kant'ın yer, zaman ve nedenselliğinin gerekli olduğu görüşünü ve deneyim yaşamadan önce bilincimizde her nesneyi sezdiğimizi kabul eder. Yer ve zaman duyumsallığın, nedensellik de anlayışın öncülleridir. Diğer hayvanlar da neden sonuç arasındaki ilişkilerin farkında oldukları için anlayış (*Verstand*) insanlara özgü değildir. Tıpkı doğan bir güneşin manzaraya renk getirdiği gibi, ham duyuları da algıya çeviren anlayıştır. İnsanlara özgü olan akıl (*Vernunft*), yani soyut kavramları oluşturan ve aralarındaki bağlantıyı kuran yetenektir. Akıl insanlara konuşma olasılığını, düşünmeyi ve bilimi sunmuştur; ancak akıl bilgiyi artıramaz yalnızca değiştirir. Bütün bilgimiz dünyayı oluşturan algılarımızdan gelir.

Dünyanın yalnızca bir özne için var olduğu tezi bir ikileme yol açar. Schopenhauer tarihin evrimsel oluşumunu kabul eder: hayvanlar insanlardan önce, balıklar hayvanlardan önce ve bitkiler de balıklardan önce oluşmuştur. Birçok değişim, daha ilk göz dünyayı görmeden gerçekleşmiştir. Ancak dünyanın idea olduğu tezine göre, bütün dünyanın varoluşu bir böceğinki olsa bile sonsuza kadar ilk o göze bağlıdır.

> Bu durumda, bir yandan bütün dünyanın varoluşunun ne kadar kusurlu olursa olsun ilk bilen (bilinçli) varlığa bağlı olduğunu görürüz; diğer yandan da bu ilk bilen hayvan onu oluşturan neden ve sonuçlar zincirine bağımlıdır, ki zaten bu zincirde de kendisi ufak bir bağlantıdır. (*WWI* 30)

Bu çelişki, ancak dünya idea olarak görmekten vazgeçilip, istenç olarak görülmeye başlanırsa çözülebilir.

The World as Will and Idea'nın ikinci kitabı, doğal bilimlerin incelemesiyle başlar. Bunlardan botanik ve zooloji gibi bazıları bireylerin kalıcı biçimleriyle ilgilenir; mühendislik, fizik gibi diğerleri de değişimi açıklamayı vaadeder. Fenomenlerin de yer ve zamanda durumunu belirleyen yerçekimi ve eylemsizlik gibi doğa kanunlarını öne sürerler. Ancak bu kanunlar doğanın güçlerinin –madde, ağırlık, eylemsizlik vb– istikrarlarının

açıklamasını yapmak üzere başvurulan içsel doğası üzerine bilgi veremez. 'Bir taşın yere düşmesini sağlayan, ya da bir bedenin diğerini itelemesini sağlayan güç, hayvanın gelişimini ve hareketlerini oluşturan şey kadar ilginç ve gizemli olan içsel doğasındadır' (*WWI* 97).

Bilimsel araştırma, idealara karşı ilgisini kısıtladığı sürece bizleri tatmin edemez. 'Bu fikirlerin önemini bilmek isteriz; bu dünyanın sadece bir idea olup olmadığını sorarız; bu durumda bu dikkatimize değmeyecek kadar dayanaksız bir görüntü ya da boş bir rüya olarak geçip gidecektir; ya da idea'dan fazlası olsa bambaşka bir şey olsa bile ne fark eder' (*WWI* 99). Yalnızca özneleri bilen, bedensiz kanatlı melekler olarak buradan daha ötesine geçemeyiz. Ancak her birimiz dünyada somutlaşmamızdan dolayı yer alırız. Dünya hakkındaki bilgim bedenim aracılığıyla gelir ancak bedenim yalnızca bir iletişim aracı değil diğerleri arasında bir nesnedir de; gücünün direkt olarak farkında olduğum aktif bir temsilcidir. Bana kendi varlığımın anahtarını veren, hareketlerimin içsel mekanizmasını gösteren ise kendi istencimdir.

Vücut hareketlerim, istencimin etkisi değildir: hareket ve istenç aynı şeydir. 'Bir insanın istencinin her gerçek hareketi, istisna olmaksızın aynı anda bedeninin de hareketidir.' Aksine, vücut üzerine ayrıca istenç üzerine de etkileri –eğer istençle aynı yöndeyse hoş, istence zıt ise acılıdır. Her birimiz kendimizi hem bir nesne hem de bir istenç olarak biliriz; işte bu doğadaki her fenomenin özünün anlaşılmasının anahtarıdır.

> Kendi bedenimiz olmayan ve sonuç olarak da bilincimize ikili şekilde değil, bedenlerimizin analojisine göre, yalnızca idealar olarak verilen bütün nesneleri düşünelim. Bir yönden kendi bedenlerimiz gibi idealarn da olduğunu ve onlara tanıdık olduğumuzu varsayalım, böylece diğer yandan öznenin ideası olarak varoluşlarını bir kenara ittiğimizde nesneden geriye kalanlar, içsel doğalarında, bizim istenç dediğimiz şeyle aynı olmalıdır. Geriye kalan maddi dünyaya ithaf edebileceğimiz ne tür bir varoluş ya da gerçeklik kalır? Bundan dolayı bu tür dünyayı oluşturduğumuz unsurları çıkarmalı mıyız? İstenç ve idea dışında hiçbir şey bilinebilir ya da düşünülebilir değildir. (*WWI* 105)

Kristali oluşturan gücü düşünelim, mıknatısı kutba döndüren gücü, bitkileri çimlendiren ve meyvelendiren gücü –fenomen olarak varoluşlarında

birbirlerinden farklı olan bütün bu güçler; bizim içimizde istenç olan, içsel doğalarında aynılardır. Fenomen olarak varoluş yalnızca bir ideadır ancak istenç kendi içinde bir şeydir. 'İrade' kelimesi bizler için doğadaki her şeyin en gizli varlığını açığa çıkaran, sihirli bir tılsım gibidir.

Schopenhauer anında yere düşen bir taşın, bilinci ya da isteği olduğu anlamına gelmeyeceğini söyler. Güdüler üzerine düşünmek, iradenin insanlarda kabul edeceği tek şeklidir; bu, iradenin özünün farklı noktalara gelecek bir parçası değil, yalnızca bilgi ve özerklikle beraberinde gelen daha da üst halidir. Doğal güçlere iradenin daha düşük seviyeleri derken neden bunun yerine insan iradesi en büyük güçtür diyemediğimizi merak edebiliriz. Schopenhauer'ın buna cevabı şudur: güç kavramımız neden ve sonucun fenomen dünyasının bir kısmıdır; halbuki irade direkt bilincine vardığımız bir şeydir. Gücün bu bağlamında istenci açıklamak, tıpkı daha az bilinenle daha çok bilineni açıklamaya çalışmak ve dünyanın içsel doğası üzerine sahip olduğumuz tek direkt bilgiyi reddetmek gibidir.

İrade sebepsizdir: neden ve sonucun alanının dışındadır. Bu durumda, yer çekimi ya da elektrik gibi orijinal güçlerin nedenlerini aramak yanlıştır. Bu güçlerin gösterimi neden sonuç kanunlarına uygundur; ancak taşın düşmesine sebep olan yerçekimi değil, daha çok yeryüzünün yakınlığıdır. Zamanın dışında yer aldığı için, yerçekimi gücünün kendisi nedensel zincirin bir parçası değildir. Bütün güçler için aynı şey geçerlidir.

> Binlerce yıl boyunca kimyasal güçler, ayırıcılarla olan temasları onları özgür kılana kadar maddenin içinde uyuklamışlardır; sonra tekrardan ortaya çıkmışlardır; ancak zaman gücün kendisi için değil yalnızca görüngüler için varlık gösterir. Binlerce yıldır galvanizm, bakır ve çinko içinde saklı kalmıştır; gereken şartlar altında bu üçü bir araya geldiğinde ister istemez yanarak yok olacak olan gümüşün yakınında gizlice bulunurlar. (*WWI*, 136)

Nedensellik sürecinin Malebranche'ın vesileciliği ile ortak birkaç özelliği vardır, Schopenhauer bu benzerliğe dikkat çekmiştir.[2] 'Malebranche haklıdır: her doğal neden yalnızca tesadüfî bir nedendir. Ancak Malembranche için Tanrı her doğal etkinin gerçek nedeniyken, Schopenhauer için gerçek neden evrensel iradedir. Bize şunları söyler:

2 Bu konuda Cilt III'e bakınız.

> Kademeli olarak nesnelleştirilmiş hali, görünen bütün dünya olan doğal bir neden, her şeyin 'özünde' varlık gösteren bölünemez bir iradeye gösterim şansı verir ve buna vesile olur. Yalnızca görünüş, yani bu alanda, bu zamanda görünür hale gelmek; neden dolayısıyla gerçekleşmiştir ve nedene bağımlıdır, ancak bu durum görüngü için ya da içsel doğası için geçerli değildir. (*WWI* 138)

Evrensel irade farklı seviyelerde somutlaştırılmıştır. İradenin yüksek ya da düşük seviyeleri arasındaki farklar bireysellikte yatar. Yüksek seviyelerinde bireysellik belirgindir: İki insan hiçbir zaman aynı değildir ve yüksek türlerin bireyleri arasında bariz farklar bulunmaktadır. Ancak daha aşağıya inildikçe; bireysel karakter, türün genel karakterinde yok olur. Bitkilerin çok az bireysel özellikleri bulunur, inorganik dünyada ise bütün bireysellikleri kaybolur. Elektrik gibi bir güç, bir milyon görüngünün içinde bile aynı şekilde kendini gösterebilmelidir. İrade hiyerarşisinde, aşağılara inildikçe görüngüyü daha kolay tahmin edebilmemizin sebebi budur.

Doğa dünyasında, istenç uyuşmazlık içinde ifade edilmektedir. Bir mıknatıs bir parça demiri kaldırdığında bu daha yüksek seviyede bir iradenin (elektrik) daha düşük seviyedeki bir iradeye (yerçekimi) karşı kazanılmış bir zaferidir, bu da gösterir ki iradenin farklı seviyeleri arasında uyuşmazlık vardır. Bir kişi kolunu kaldırdığında bu insanın yerçekimine karşı kazandığı bir zaferdir ve her sağlıklı hayvanda, bilinçli bir organizmanın, vücudun bileşenleri üzerinde etkili fiziksel ve kimyasal kanunlara karşı bir zafer kazandığını görebiliriz. Fiziksel hayatı külfetli hale getiren ve uyumaya ya da sonunda ölüme neden olan da bu ölümsüz uyuşmazlıktır. 'Sonunda doğada bu bastırılmış güçler, durumlarla da desteklenerek, daimi zaferlerle bile yıpranmış organizmadan kendinden aldıklarını geri alır ve varlıklarının engellenmemiş ifadesine ulaşır' (*WWI* 146). Skalanın en alt kısmında, benzer olarak iradeyi ifade eden evrensel uyuşmazlığı görürüz. Dünyanın güneş etrafında dönüşü, merkezkaç ve merkezcil güç arasındaki daimi gerilimden dolayı devam eder. Maddenin kendisi, çekici ve itici güç olan yer çekimi ve girilemezlik ile varlığını sürdürür. Bu sürekli baskı ve direnç, iradenin en düşük seviyedeki objektifliğidir, hatta burada bile içgüdüsel olarak karakterini irade olarak belli eder.

Schopenhauer'in sisteminde irade, Kant'ın sistemindeki kendinde-şeyin yerini tutmaktadır. Görüngü olan, aktivitelerin dışında düşünüldüğünde, zaman ve yerden bağımsızdır. Yer ve zaman çokluk için gerekli olduğundan dolayı, irade tekil olmalıdır; yer ve zamandaki şeylerin çoğulluğuna rağmen bölünmez olarak kalır. İrade bir taşınkine nazaran daha üstün bir yolla somutlaştırılmıştır; ancak parça bütün ilişkisi yalnızca yer kavramına bağlı olduğu için insanda taşınkine nazaran daha büyük oranda istenç vardır diyemeyiz. Çoğulluk da yer kavramına bağlıdır: 'irade kendini tamı tamına bir meşenin milyonlarca meşenin arasında kendini gösterdiği kadar gösterir' (*WWI* 128).

İradenin somutlaştırılmasının farklı aşamaları Schopenhauer tarafından Platon'un İdeaları ile belirlenmiştir. Bunlar da tıpkı istencin kendisi gibi yer ve zamandan bağımsızdır.

> Çok sayıda bireyde kendini gösteren iradenin somutlaştırılmasının farklı aşamaları, algılanamamış yapılar ya da şeylerin sonsuz şekilleri olarak var olur. Onlar, bireylerin aracıları olan yer ve zaman bağlamına girmezler, değişime açık değildirler, her zaman vardırlar ancak asla oluş içinde değildirler. Belirli şeylerse doğar ve ölürler; her zaman oluşur ama hiçbir zaman var olmazlar. (*WWI* 129)

Platoncu idealizm ile Hint mistisizmi, Schopenhauer'in sistemine oldukça eşsiz metafiziksel bir kalite katmaktadır. Stilini çok beğenip etkisini kabul etseler de, çok az filozof sonuna kadar onu takip edebilmiştir. Schopenhauerciler gibi bir akım hiçbir zaman olmamıştır ancak Kantcılar ve Hegelciler gibi akımlar mevcuttur. Schopenhauer'in öğrencisi olarak kendini tanıtmak isteyen tek kişi *Tristan und Isolde*'nin bestecisi Wagnerdir.

Metafizik ve Teleoloji

Schopenhauer'in mistik idealizmi ile Darwin'in evrim doğacılığı birbirinden çok farklıdır ve hatta metafizik üzerine bir bölümde bir biyologdan bahsetmek tuhaf da karşılanabilir. Ancak Darwin'in teorilerinin, temel ilgi alanının çok dışına çıkan genel nedensellik teorisine gönderimleri bulunmaktadır. Metafiziği ilk sistematik hale Aristoteles, dört tür neden çerçevesinde getirmiştir: maddi, şeklî, fail ve gaî nedenler. Gaî neden, bir yapının ya da hareketin sonu veya amacıdır. Gaî nedenler çerçevesindeki

açıklamalar, son anlamına gelen Yunanca *telos* kelimesinden sonra 'teleolojik' olarak adlandırılmıştır. Aristoteles'e göre teleolojik açıklamalar, bir solucanın sığınağından dünyanın dönmesine kadar her seviyede işlevseldir. Darwin'den beri birçok düşünürün de söylediği üzere, artık hiçbir bilimsel alanda teleolojik açıklamalara yer yoktur.

Hareketlerin ve yapıların, Aristotelesçi teleolojik açıklamalarına göre iki özelliği vardır: bir şeyleri başlangıçları değil amaçları doğrultularında açıklarlar ve iyilik kavrayışı uyandırırlar. Bu durumda bir hareket başlangıç noktasına değil amacına göre açıklanacak ve amaca ulaşmak da hareketi açıklanacak fail için iyi bir şey olarak gösterilecektir. Bu durumda, ağır kütlelerin yere doğru eğilimi Aristoteles tarafından en iyi olacakları yere, doğal yerlerine doğru bir hareket; dünyanın yuvarlak hareketi de üstün varlık sevgisinden kaynaklanan bir hareket olarak açıklanacaktı. Benzer şekilde, organ yapılarının gelişimi konusunda teleolojik açıklamalar, organın en iyi durumunda bütün organizmaya fayda sağladığını göstermiştir. Mesela, ördeklerin yüzebilmek için perdeli ayakları vardır.

Descartes fizik ya da biyoloji konularında teleolojik açıklamaları reddetmiştir. Gaî nedenin, ulaşılmak istenen amacın kişide zaten var olduğunu belirttiğini; ancak bu tür bir bilginin zihinlerde olmadığını söylemiştir. Her fiziksel hareketin ya da aktivitenin açıklaması mekanik olmalıdır; yani son durumda değil ilk durumda verilmeli ve bu durumlar da eleştirel değil tanımlayıcı olmalıdır. Descartes bu görüşüne iyi bir argüman sağlayamamış ve ileri sürdüğü tez apaçık bir şekilde yerçekimini en az Aristotelesci kozmik döngü kadar göz ardı etmiştir. Dahası, Descartes teleolojik açıklamanın bilinçli bir amaç içermesi gerektiği konusunda da yanılır: Aristoteles ne kadar semaî varlıklar üzerine düşünmüş olursa olsun, bırakın düşen bir çakıl taşını, bir solucanın bile zihne sahip olduğuna asla inanmamıştır.

Aristotelesci teleolojiye ağır darbe vuran Descartes değil, farklı yollarla iki unsurunu çürüten Newton ve Darwin'dir. En az Aristotelesçi hareket tanımı kadar Newtoncu yerçekimi de amaca gönderme yapan bir açıklama sağlar: yerçekimi, 'maddelerin merkezdeki bir noktaya doğru çekildiği ya da itildiği ya da herhangi bir yolla yöneltildiği' merkezcil bir kuvvettir. Ancak Newton'un teorisi, bir maddenin yöneltildiği merkeze ulaşmasının herhangi bir açıdan fayda sağlayacağına dair bir açıklama bulundurmadığından, Aristoteles'in açıklamasından kökten bir şekilde farklıdır.

Ancak, doğal seleksiyon bağlamında Darwinci açıklamalar Aristoteles'inkilere, sürecin amacının açıklanmasını, ya da açıklanacak olan yapının karmaşıklığının, ilgili organizmaya fayda getirmesini gerektirdiğinden benzerlik gösterir. Ancak Aristoteles'in aksine Darwin süreçleri ve yapıları, mükemmelleştirilmiş yapı ya da son durumla değil, sistemin ve çevrenin ilk şartlarının baskısı bağlamında açıklamıştır. Varoluş çabasında yer alan kırmızı diş ve pençeler tabii ki ait oldukları bireysel organizmanın varoluşu yani iyiliği için vardır; ancak bunlar seleksiyonla yani güçlü olanın yaşaması ilkesi ile açıklanacak üstün iyilik arayışında değillerdir. Bu durumda, evrim sürecinde özel türlerin ortaya çıkması, hem bilinçli bir yaratıcıya başvurmadan hem de teleolojik çağrışımları olmadan da açıklanabilir.

Bu, tabii ki Darwin'in sisteminin, teleolojinin gereksiz olarak görülmesini önermesinin ufak bir nedenidir. Çiftçiler gibi insanlar, yalnızca gelişmiş ürün yetiştirme amaçlı değil, aynı zamanda insan hayatı için ya da iş amaçlı da hareket ederler. Üstün hayvanlar arasında diğerleri de yalnızca içgüdü ile değil aynı zamanda deneyimlerle öğrendikleri hedeflerle hareket ederler. Dahası, Darwinci bilim adamları amaçsal nedenlerin arayışından da vazgeçmemişleridir. Aslında çağdaş biyologlar yapıların ve davranışların fonksiyonlarını fark etme konusunda Descartes ve Darwin dönemleri arasındaki bilim adamlarından daha ustadırlar. Darwin'in yaptığı şey amaçsal açıklamaları, mekanik şekil açıklamaları haline getirmek için genel bir öneri sunarak kabul edilebilir hale getirmektir. Ondan sonrakiler dolayısıyla, herhangi bir durumda nasıl mekanizme indirgenebilecekleri konusunda taahhüt vermekten başka bir şeye ihtiyaç duymadan, bu tür açıklamaları rahatça kullanabileceklerini hissetmişlerdir. G faydasını belirlediklerinde, bir aktivite veya yapı bir organizmaya geçmiş ve daha fazla telaşa yer vermeden 'organizma G oluşacak şekilde gelişti' deme hakkını elde ettiklerini düşünmüşlerdir.

Darwin'in çalışmasında, teleoloji konusunda cevaplanmamış iki büyük soru kalmıştır. İlki şudur: insanoğlunun özgür ve bilinçli kararları su götürmez olarak amaçsal mıdır, yoksa mekanik anlamda açıklama yapılabilir mi? İnsan beyni hakkında daha çok şey bilindiğinde her düşüncenin veya hareketin mekanik fiziksel sürecin çıktısı olduğunu göstermenin mümkün

olacağına inananlar vardır. Ancak bu inanç, itimatla alakalıdır; herhangi bir bilimsel keşfin ya da felsefi analizin sonucu değildir.

İkinci soru: Darwinci açıklamaların, etrafımızda gördüğümüz teleolojik organizmaların varoluşu için bulunduğunu varsayarsak, araştırmalarımız burada sona mı erer? Ya da, tıpkı bir buzdolabının mekanik araçlarla sabit bir sıcaklık için çalışması gibi, evrenin kendisi de mekanik araçlarla, türler ve organizmalar üretmek için var olan bir sistem olarak kabul edilebilir mi? Evren amaca yönelik büyük bir makine midir?

Biyologlar evrimin kendisinin bir yönü olup olmadığı konusunda bölünmüşleridir. Bazıları daha bilinçli ve daha karmaşık organizmalar üretme yöneliminde olduğuna inanırlar. Diğerleri de evrimin öncelikli bir ekseni olduğuna dair herhangi bir bilimsel kanıt bulunmadığını iddia ederler. Her iki durumda da evrenin temel anlamda işleyişinin amaçsal mı yoksa mekanik mi olduğu sorusu yanıtsız kalmaktadır. Tanrı bir dünya yarattıysa, mekanik açıklama amaçsal açıklama tarafından desteklenmiş olur; varoluşun ve herhangi bir yaratığın işleyişinin temel açıklaması yaratıcının amacıdır. Eğer tanrı yoksa evren şans eseri olan gerekli kanunların işleyişinden oluşmuştur, bu durumda temel olan mekanik açıklamalardır. Şimdiye kadar, bildiğim kadarıyla ne bilim adamları ne de filozoflar bu soruya kesin bir yanıt sağlayamadılar.

Realizme Karşı Nominalizm

Felsefe tarihi boyunca, farklı zamanlarda tekrar tekrar metafiziksel bir problem ortaya çıkar. Problem; içinde yaşadığımız dünyayı anlamak için, zihnin dışında, günlük yaşamda karşılaştığımız fani bireylerden farklı tür varlıkların olması gerekip gerekmediğidir. Antik dünyada Aristoteles ve Platon maddeden ve maddi nesnelerden bağımsız olarak İdealar ya da Şekillerin olup olmadığını tartışmışlardır. Ortaçağ boyunca, realist ve nominalist filozoflar, tümellerin gerçek mi yoksa sembol mü olduğunu tartışmışlardır. Modern çağda zihin dünyasından ve maddi dünyadan ayrı olarak üçüncü bir dünya oluştururken, matematik filozofları matematiksel nesnelerin doğası üzerine paralel bir tartışma sürdürmüş, biçimciler sayıları rakamlarla (sayı sembolleri) özdeşleştirmiş, realistler sayıların bağımsız bir gerçekliği olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Modern zamanlarda realizmin en yüksek sesli savunucusu Frege'dir. Formal Theories of Arithmetic [*Aritmetiğin Biçimsel Teorisi*] (*CP* 112-21) başlıklı dersinde; '□' ve 'π' gibi sayıların sembollerinin hiçbir şey ifade etmeyen boş işaretler olduğu fikrini reddetmiştir. Hatta onlara 'sembol' demek bile bir şeyleri işaret ettiklerini gösterir, demiştir. Kararlı bir biçimci bunlara 'şekil' ismini vermelidir. '□'nin herhangi bir şey ifade etmediği fikrini ciddiye alırsak, bu şekiller sadece fiziksel ve kimyasal özelliği olan tebeşir fazlası ya da yazıcının mürekkep damlası demektir. Kendine eklendiğinde nasıl olurda 1'e ulaşma özelliğine sahip olur? Bu özellik tanım gereği mi gelmiştir demeliyiz? Tanım, anlamı bir kelime ile bütünleştirmeye yarar; ancak bu işeretin hiçbir anlamı olmaması gerekiyor. Tabii ki bir sembole anlam vermek bizim elimizde, dolayısıyla sembolün içeriğinin hangi özellikleri kapsayacağı kısmen insanın seçimine bağlıdır. Ancak bu özellikler sembolün değil, içeriğin özellikleridir, bu durumda biçimcilere göre, sayının özellikleri olamaz. Yapamayacağımız şey bir şeylere tanım gereği özellik sağlamaktır.

Grundgesetze'de Frege, Wyclif'in Ortaçağ nominalistlerine karşı kullandığı türden argümanları biçimcilere karşı kullanmaktadır.[3]

> Kişi sadece tanım gereği, sihirli yollarla, bir şeye aslında taşımadığı bir özelliği veremez –kaldı ki şimdi de bu şey kişinin verdiği isimle anılmaktadır. Mürekkeple kâğıt üzerine çizilen oval bir şekil, tanım gereği, bilimsel bir batıl inanç olarak kabul ettiğim 1'e eklendiğinde, 1 etme özelliğine sahip olmalıdır. Kişi bu durumda tembel bir öğrenciye de tanım gereği çalışkan özelliği kazandırabilir. (*BLA* 11)

Frege için yalnızca sayılar değil, fonksiyonlar da zihinden bağımsız gerçekliklerdir. '$2x^2 + x$' gibi bir ifadeyi düşünelim. Bu ifade, argüman amaçlı sembol ve fonksiyon amaçlı ifade olarak iki kısma ayrılır.

$(2x1^2) + 1$

$(2x4^2) + 4$

$(2x5^2) + 5$

İfadelerinde, tekrar tekrar olan aynı fonksiyonu, farklı argümanlarla yani 1, 4 ve 5 ile tanıyabiliriz. Bu ifadelerde ortak olan içerik fonksiyon-

3 Bu konuda daha fazlası için Cilt II'ye bakınız.

dur. '2($)^2$ +( )' ile gösterilebilir, yani x'leri çıkardığımızda '$2x^2$ +x' ifadesinden geri kalanlarla. Argüman fonksiyonun bir parçası değildir, daha çok bir bütünlük oluşturmak için fonksiyonla kombine edilir. Fonksiyon, argüman için olan değerinden ayrıştırılmalıdır: matematiksel bir fonksiyonun değeri tıpkı 1 argümanındaki fonksiyon değerimizin 3 olması gibi her zaman bir sayıdır; yani '(2 x 1^2) + 1' ifadesini 3 sayısı olarak adlandırır. Argümanları ve değerleri olan sayıların aksine fonksiyonların kendileri eksik ya da Frege'nin tanımıyla 'doymamış' şeylerdir. Sembolik olarak en iyi şekilde boşluklu sembollerle ifade edilmelerinin sebebi de budur. Kendi de bir sembol değil, sembolün arkasında yatan gerçekliktir.

Frege'nin kararlı bir realist olduğu tek alan matematik değildir. Fonksiyon kavrayışını öyle bir genişletmiştir ki herhangi türden bir kavramın fonksiyon olduğu ortaya çıkmıştır. Matematiksel fonksiyonlar ve '.... ....'u öldürdü' ya da '..... ....'den daha hafiftir' gibi yüklemler arasındaki bağlantı; 'x^2 =1' fonksiyonunu düşünmeye yönlendirildiğimiz *Function and Concept* [Fonksiyon ve Kavram] adlı kitapta dikkat çekici bir paragrafta verilmiştir.

Burada karşımıza çıkan ilk soru, farklı argümanlar için bu fonksiyonun değerleri nelerdir? Şimdi x'e sırayla -1, 0, 1, 2 değerlerini verirsek;

$(-1)^2=1$

$0^2=1$

$1^2= 1$

$2^2= 1$ sonuçlarına ulaşırız.

> Bu eşitliklerden ilki ve üçüncüsü doğru diğerleri yanlıştır. Ben bu durumda 'fonksiyonumuzun değeri doğruluk değeridir' derim ve doğru olanın doğruluk değeri ile yanlış olanın doğruluk değeri arasında ayrım yaparım. (*CP* 144)

Bu adımı attıktan sonra, her argüman için değeri, doğruluk-değeri olan bir fonksiyon olarak bir kavram oluşturmak Frege için mümkün hale gelmiştir. Bu durumda kavram, örneğin '.... bir attır' yükleminde olduğu gibi dilde yüklemin dil-ötesi (*extra-linguistic*) bir eşiti olacaktır. Sayı gibi kavramlar, zihinden ya da maddeden oldukça farklıdır: onları yaratmaz, keşfederiz; ancak duyularımızın işleyişiyle değil. Neden ve sonucun fiziksel

dünyasındaki gerçeklik türevlerine (*Wirklichkeit*) ait olmasalar da objektiflerdir.

Frege'nin realizmi sık sık Platonizm olarak adlandırılır ancak Platon'un ideaları ile Frege'nin kavramları arasında büyük fark vardır. Platon'a göre idea olan bir at zaten bir attır: ancak kendisi *at* olduğunda atlığı, günlük dünyanın idea olmayan atlarına verebilir. Herhangi gerçek bir at, bir nesnedir ve Frege'ye göre nesneler ve kavramlar arasında bir uçurum vardır. Frege, *at* kavramı, gerçek bir at olmadığı gibi, bir kavram da değildir der. İlk duyuşta bu ifade bizi şaşırtır; ancak aslında bunda uygunsuz bir şey de yoktur. At'ı bir 'kavram' ile anlatmanın tıpkı 'yüzme' kelimesini tırnak içine aldığımızda, bir fiilin simgesini, fiilin tersine, cümlenin öznesi olabilecek bir isme çevirdiği gibi; bir kavram simgesini de, nesne simgesine dönüştürme etkisi vardır. Gerçekten de ' "yüzme" bir fiildir' diyebiliriz ama aynı zamanda ' " "yüzme" " bir isimdir'. Bu Frege'nin *at* kavramının bir kavram olmadığı iddiasını anlama yolunda bir ipucudur.

Peirce'da Birinci, İkinci ve Üçüncü

İngilizce konuşulan dünyada, on dokuzuncu yüzyılda geliştirilmiş en orijinal metafizik sistemi C. S. Peirce'ın sistemidir. Peirce'ın faydacılık ilkesi, mantıksal pozitivistlerin doğrulama ilkesiyle benzerlik gösterir ayrıca kendisi zaman zaman metafizik için 'anlamsız saçmalık' da demiştir; ancak Alman idealistlerinin yazılarında da bulunabilecek kadar seçkin ve anlaşılması güç bir sistem oluşturmuştur.

Hegel gibi Peirce da üçlemelerden etkilenmiştir. 1891 yılında *The Monist*'i [Tekçi] yayımlamıştır:

> Her mantık teorisinde devamlı olarak üç anlayış ortaya çıkar, en kapsamlı sistemlerde birbirleriyle bağlantılı olarak oluşurlar. Bu anlayışlar o kadar geniş ve dolayısıyla o kadar sonsuzlardır ki, anlaşılmaları çok zordur ve kolayca gözden kaçarlar. Bunlara Birinci, İkinci ve Üçüncü anlayış adını verdim. Birincisi, her şeyden bağımsız olan varlık ya da varoluş anlayışıdır. İkincisi, başka bir şeye ilişkin olma, başka bir şeyle tepkimeye girme anlayışıdır. Üçüncüsü ise, birinciyle ikincinin bir araya geldiği arabuluculuk anlayışıdır. (*EWP* 173)

Peirce bağlantı mantığını araştırırken esinlenerek bu üçlemeyi oluşturmuştur. Yüklemleri bağlantılı oldukları unsur sayılarına göre sınıflandırmıştır. '… mavidir' tekli ya da bir adlı bir yüklemdir; '…., ……..'un oğludur' iki adlı bir ikici; ve de '…., ………….'e ………….verir' de bir üçlemedir. Bir özelliğin hassasiyeti 'ilklik' örneğidir, kalıtsallık ise 'ikincilik'tir. Unsurların üçüncü sınıfı, bir simgenin bir nesneyi, yorumcu bir zihin için simgelediği (arabuluculuk yaptığı) ilişki ile örneklendirilebilir. Evrensel idealar üçlük örnekleri, yani doğa kanunlarıdırlar. Barut yığınına bir kıvılcım düşerse (ilk) bir patlamaya sebep olur (ikinci), bu da bu ikisi arasında arabuluculuk yapan kurala göre gerçekleşir (üçüncü). Peirce bu üçleme ayrımını, fizik ve kimyanın yanında psikoloji ve biyolojiye kadar geniş bir alanda uygulamak istemiştir. Kozmik oranda bile kullanmıştır: bir yerde 'Zihin İlk'tir, Madde İkinci, Evrim Üçüncü'dür' (*EWP* 173) demiştir. Dahası bilimsel dilde; tekli, ikici ve üçleme yüklemleri olması gerekirken, onları ifade etmek için dört adlı yüklem gerektiren herhangi bir görüngü yoktur. Bu tür yüklemleri gerektiren ifadeler her zaman üç temel türün yüklemlerini de içine alarak çevrilebilirler.

Ancak Peirce üçlüğü, evrenin indirgenemez tümeller olduğu gerçeğini kabul etmeyen, adcı filozoflar tarafından ihmal edilen bir unsuru olarak görmektedir. Bilimsel araştırmanın amacı, çeşitli deneyimlerimizde içinde yaşadığımız dünyanın örüntüsünü, intizamını ve kurallarını; yani üçlüğü bulmaktır. Ancak, bütün olanları belirleyen evrensel ve istisnasız kurallara bakmamalıyız. Aslında gereklilik doktrini, Peirce'ın on dokuzuncu yüzyıl biliminde *Weltanschauung* eleştirisinde ana hedeflerden bir tanesidir.

> Söz konusu önerme, herhangi bir zamanda, sabit kurallarla var olmuş şeylerin durumunun, diğer bütün zamanlarda (*gelecek* zamana sınırlama yapmak mazur görülemez) şeylerin durumunu tamamen belirlediği önermesidir. Bu durumda, orijinal bulutsuları ve mekanik kuralları bilirsek, yeterince güçlü bir zihin bu bilgilerden, şimdi yazdığım her harfin her kıvrımının tam şeklini bile anlayabilir. (*EWP* 176)

Peirce, bu önermenin makul olmadığını düşünmüştür. Ne akıl yürütme esası ne de gözlem çıktısı olarak ortaya atılamaz. 'Doğa kanunlarını kanıtlamaya çalışın, daha kesin gözlemlerin oldukça, daha istisnai durumlar olduğundan emin olursunuz' (*EWP* 182). Peirce, evrende indirgenemez bir

şans unsuru olduğunu söyleyerek devam etmiştir: bu teze Yunancada şans kelimesi olan □□□□/tukh□'den esinlenerek şansçılık (*tychism*) adını vermiştir. Şansçılığı doğrulamak adına, hem Aristoteles hem de Darwin'den destek almıştır. Olası bir neden olarak şansın göz önünde bulundurulması Aristotelesciliğin özüdür ve doğa kanunlarını açıklamanın tek yolu da, onları evrimin sonuçları olarak kabul etmektir, demiştir. 'Bu durum, mutlak olmadıklarını ve katı bir şekilde bu kanunlara uyulmayacağını varsayar. Bu da belirsizlik, kendiliğindenlik, ya da doğadaki mutlak şans unsurlarını oluşturur' (*EWP* 163). Bu durumda, insan iradesinin özgür ve bağımsız olduğu inancına da yer kalmıştır.

Peirce, fiziksel ve ruhsal kanunların arasındaki ilişkiyi açıklamak için üç yol olduğunu düşünmüştür. İlki, her şeyi eşit derecede ve birbirinden bağımsız olarak tutan tarafsızlıktır. İkincisi, ruhsal kanunların, fiziksel kanunlardan geldiğini düşünen materyalizmdir. Üçüncüsü ise, ruhsal kanunları ilkel, fiziksel kanunları ikincil olarak kabul eden idealizmdir. Tarafsızlığın Ockham'ın keskin usturası ile yönetildiğini düşünmekteydi: tek bir şey açıklamaya yeterliyken asla iki açıklayıcı unsur arama. Materyalizm, makinelerin de hissedebildiği gibi aykırı düşünceleri içerir. 'Evrenin en mantıklı teorisi, konunun fiziksel kanunlar haline gelen yorgun bir zihin, yerleşmiş alışkanlıklar olduğunu söyleyen, objektif idealizm teorisidir' (*EWP* 168).

Peirce evrenin gidişatını ilklik, ikincilik ve üçüncülük ile açıklamayı önermiştir. 'Dünyada üç unsur aktiftir; ilki, şans; ikincisi, kanun; üçüncüsü ise alışkanlık edinmedir' (*CP* i. 409) diye yazmıştır. Sonsuz uzaklıktaki başlangıçta, düzen bağlantıları olmaksızın kişiselleştirilmemiş duygular dışında hiçbir şey yoktu. Sonra, genel eğilim bir spor olarak başlayacak ve diğer sporları da etkileyecektir. 'Bu durumda, alışkanlık eğilimi başlamış olacak ve evrenin diğer ilkeleri ile birlikte evrenin diğer kuralları oluşacaktır' (*EWP* 174).

Peirce'ın kozmik evren teorisi Darwinizm'den birkaç alanda ayrılır. İlk olarak, ilkelerini hiçbir hayvan ya da bitki türlerine gönderme yapmadan oldukça genel olarak belirtir:

> Birçok nesne bir aradayken, mutlak olmayan -şanstan kaynaklanan değişikliklere açık- bazı özellikleri değiştirmeden saklama eğilimi gösterdiğimizde; değişikliğin miktarı, belli bir sınıra ulaştığında bu

> sınıra ulaşan her şeyi yok edecek kadar keskinse, bu durumda onlardan feragat etme yönünde bir değişikliğe doğru aşamalı bir eğilim olacaktır. (*EWP* 164)

İkincisi, Darwin'in 'en iyi olan yaşar' öğretisi, Aristotelesci sonsal nedenler bağlamında doğa sürecini açıklama gereğini yok etmeye çalışırken; Peirce, Aristoteles gibi evreni yöneten dinamiklerin araştırmasını temel bir amaç olarak görmüştür. Şaşırtıcı gibi görünse de, kozmik tarihin itici gücü sevgidir. İlk sümüksü protoplazma büyüme ve üreme gücüne sahiptir; hissedebilir ve alışkanlık kazanabilme özelliğine sahiptir. 'Sevgi, nefretteki sevimlilik virüsünü tanır, yavaş yavaş hayata ısıtır ve sevgi dolu hale getirir.' Peirce'a göre evrimin sırrı budur.

Peirce evrimi; tesadüfî değişimle evrim, mekanik gereklilikten doğan evrim ve de yaratıcı aşkla olan değişim olmak üzere üç şekilde tanımlar. İngilizce kelimeleri Yunan kökenleriyle süsleme tutkusuna uygun olarak, evrim türlerini Yunanca anlamları sırasıyla şans, gereklilik ve sevgi olan *tychastic*, *anancastic* ve *agapastic* kelimeleriyle adlandırmıştır. Darwin'in evrim teorisi tychastictir (şans eseri): Peirce, bu konuda çok az müspet delil olduğunu, popülerliğinin nedeninin on dokuzuncu yüzyıl serbest piyasa ekonomisi tutkusu olduğunu düşünmüştür. 'Kuzuların saadetini, keçilerin laneti haline getirip, denklemin diğer tarafına aktarır.' Peirce; anancastic (gereklilik) evrimi destekleyen gereklilik ilkesinin, çok önceden kendi argümanlarıyla çürütüldüğüne inanmaktaydı. Geriye üçüncü evrim türü agapastic (sevgi) kalır. Bu tür bir evrimi Lamarck önermiştir: ebeveynlerin bütün çabası, çocukları tarafından kalıtımsal olarak geçecek faydalı değişiklikler oluşturmaktır. Peirce bizlere sonuç kısmında, 'samimi bir evrimci felsefe, yani gelişim ilkesini evrenin temel unsuru haline getiren felsefe, bu ideanın ayrılmaz bir parçası olan bireysel yaratıcı ideasına karşı çıkmaktan çok uzaktır' (*EWP* 214) der. Peirce'ın faydacılığının çekirdeği gibi görünen deneyci doğrulamadan ise uzaklaşırız.

Mantıksal Atomculuk Metafiziği

Metafizik, Wittgenstein'ın *Tractacus* adlı eserinde de mantıkla beraber yer alır. Kitabın büyük bir kısmı dilin doğasına ayrılsa da, ilk sayfalarda dünyanın doğasına dair beyanlar bulunur. Hem tarihsel hem de mantık-

sal olarak Wittgenstein'ın dünya üzerine savları, dil üzerine savlarıyla bağlantılıdır; ancak özünde düşünülmeye değer metafiziksel bir sistem oluşturur.

Tractacus'a göre, her bir zıt önerme çiftine yalnızca birini doğru diğerini yanlış hale getiren bir gerçek tekabül eder. Bu gerçeklerin bütünü de dünyadır. Gerçekler olumlu ya da olumsuz olabilir: olumlu bir gerçek olgu durumlarının varoluşu, olumsuz bir gerçek ise olgu durumlarının olmayışıdır. Bir olgu durumu, ya da durum (*Sahverhalt*), nesnelerin oluşturduğu bir düzendir. Bir nesne temelde olgu durumunun olası bir bileşenidir, olgu durumundaki diğer nesnelerle bir düzen içinde olmaları olasılığı da, nesnenin doğasıdır. Her nesne kendi içinde diğer nesnelerle düzen içinde olma olasılığı taşıdığı için, bu durumda herhangi bir nesne biliniyorsa, diğerleri de bilinir (*TLP* 1.1-2.011).

Nesneler basittir ve kısmen eksiklerdir ancak bileşik oluşturabilirler. Genele vurulamaz ve yok edilemezler nitekim herhangi olası bir dünyada aynı nesneler bulunmaktadır; nesnelerin düzenlerinde tek farklılık değişimdir. Nesneler doğaları gereği, ya da dışsal özellikleriyle farklılık gösterebilirler veya yalnızca sayıca farklı, fark edilemez olabilirler fakat tıpatıp aynı olamazlar (*TLP* 2.022-2.02331). Nesneler dünyanın değişmez ve mevcut içeriğini, tözünü ve şeklini oluştururlar.

Nesneler olgu durumu olarak birleşirler: bağlandıkları şekil yapısına olgu durumlarını verirler. Bir yapının olasılığı olgu durumunun şeklidir. Olgu durumları, birbirlerinden bağımsızdırlar: birinin varoluşundan ya da olmayışından, bir diğerinin varoluşunu veya olmayışını çıkarmak imkânsızdır. Gerçekler olgu durumlarının varoluşu ya da olmayışı olduğu için, gerçekler de bir diğerinden bağımsızdır. Gerçeklerin bütünü de dünyadır.

Tractatus'un yoğun sayfalarını anlamak oldukça zordur. Evrenin kökeni olan nesnelere örnek verilmemiştir. Eleştirmenler oldukça farklı yorumlarda bulunurlar: bazılarına göre nesneler duyu verileridir; diğerlerine göre ise tümellerdir. Bunların her ikisi de Wittgenstein tarafından nesne olarak algılanırlar: nitekim Russell'a göre bunlar tanıdıklık yoluyla bilindikleri için aynıdırlar. Ancak *Tractacus*'taki örnek eksikliği tesadüfî değildir. Wittgenstein; basit nesnelere ve atomik olgu durumlarına örnekler verebileceğini düşündüğü için değil, dünyada isimler ve tamamıyla analiz

edilmiş bir dilin temel önermeleri için ilişki olarak var olmaları gerektiğini düşündüğü için inanmıştır.

Bunların bu sonuca ulaşması üç öncüle dayanır. Birincisi, cümlenin anlamlı olup olmaması mantık meselesidir. İkincisi, hangi şeylerin var olduğu deneyim meselesidir. Üçüncü olarak, mantık bütün deneyimlerden önce gelir. Bu durumda, bir cümlenin anlamlı olup olmaması bazı şeylerin varoluşuna bağlı değildir. Bu sonuç, bütün mantık sistemlerinin karşılaması gereken bir şart öne sürer. Wittgenstein, bunu karşılamak için, bir kişinin isimlerin sadece basit nesneleri belirtebileceği şartını koyması gerektiğini düşünür. 'N' bir kompleksin adıysa, bu kompleks dağıldığında N anlamını kaybeder ve içindeki cümleler de anlamsızlaşır. Yani böyle bir cümle tamamıyla analiz edildiğinde, 'N' ismi kaybolup yerini ismin basitleştirdiği isimler almalıdır (*TLP* 3.23, 3.24; PI ı.39).

Tractacus dünyasındaki basit nesneler, ardışık isimler olan temel önermelere karşılık gelen atomik olgu durumlarıdır. Dünya, bütün temel önermeleri ve hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğuna göre sıralayarak tamamıyla tasvir edilebilir (*TLP* 4.26). Temel doğru önermeler bütün olumlu gerçekleri kayıt altına alacağı ve yanlış temel önermeler bütün olumsuz gerçeklere karşılık geleceği için, gerçekler bütünü dünyadır (*TLP* 2.06).

Kötü ve İyi Metafizik

Tractacus yazılmış en metafiziksel eserlerden bir tanesidir: Spinoza'nın *Ethics* adlı eserine olan benzerliği ise tesadüf değildir. Ancak en anti-metafiziksel filozof gruplarından bir tanesi, Viyana Çevresi, bu eseri bir İncil gibi görür. Mantıkçı pozitivistler, gerekli doğruların yalnızca totoloji oldukları için gerekli oldukları düşüncesini benimsemişlerdir: bunun, matematiğin gerekliliklerini eksiksiz bir deneycilikle bir araya getirmelerinde yardımcı olduğunu düşünmüşlerdir. Sonrasında doğrulama ilkesini, bütün metafiziksel ifadelerin anlamsız olduğunu kabul ederek, reddetmelerini sağlayacak bir silah olarak kullanmışlardır.

Tüm hayatı boyunca Wittgenstein pozitivistlerle, bir filozofun görevlerinden birinin metafiziği sona erdirmek, bu düşünceyi ortadan kaldırmak olduğu düşüncesini paylaşmıştır. Filozofun görevini 'kelimeleri metafiziksellikten günlük hayata geri getirmektir' şeklinde tanımlamıştır. Dilin

ya da dünyanın gizli öz araştırması olan metafiziği reddetmiştir. Ancak kendisi de özünde –yalnızca önermelerini anlamsız olarak aldığı *Tractacus* ile değil– sonraki bütün felsefesiyle de bir metafizikçi idi. Kendisinin de uğraştığı özleri anlamaya çalışmanın haklı bir uğraş olabileceğini anlamıştır. Araştırmalarımızda, 'dilin özünü, fonksiyonlarını ve yapısını anlamaya çalışırız' demiştir. Ona göre yanlış olan bir şeyin özünün; görülmeye açık ve açıkça tanımlanabilecek bir şey olarak değil de; gizli olan, saklı bir şey: yani dilin ve zihnin işleyişini açıklayan metafiziksel bir tür ektoplazma veya donanım olarak düşünülmesidir. Wittgenstein'ın özellikle karşı çıktığı üç tür metafizik bulunmaktadır: spiritüel metafizik, bilimsel metafizik ve temelci metafizik.

İnsan düşüncesini göz önüne aldığımızda, metafiziksel dürtü bizleri spiritüel maddeleri, süreçleri doğru kabul etmeye itebilir. Dil bilgisi bizleri yanıltır. Dilbilgisi bizleri fiziksel bir madde beklentisine soktuğunda, eğer bulunmuyorsa, metafiziksel bir madde üretiriz; bu noktada deneysel bir süreç beklentisine gireriz, ancak bulamayız ve de maddi olamayan bir süreç öne süreriz. Bu Descartesçı dualizmin temelini oluşturur; Descartesçı zihin, metafiziksel bir maddedir ve beden üzerindeki işlemleri ise metafiziksel bir süreçtir. Descartesçılık, zihinsel yaşam hakkındaki ifadeleri, dış dünyadaki herhangi bir sonuca ulaştıran doğrulama ya da yanlış çıkarma olasılığından koruduğu için metafiziksel sayılır.

Düalist metafiziğin yanında, materyalist metafizik de vardır. 'Metafiziksel bir sorunun özelliği, bilimsel bir soru şeklindeki kelimelerin dilbilgisi konusunda belirsizlik ifade etmemizdir' yazmıştır (*BB* 35). Metafizik, doğal bilim olarak gizlenen bir felsefedir ve materyalistlerin özellikle sevdiği bir türdür. Örneğin beynin keşfinin, düşündüğümüzde ya da bir şeyleri anladığımızda zihnimizde neler olduğunu anlamamızı sağlayacağını düşünmek metafiziksel bir hatadır.

Geçmişteki en iyi metafizikçiler konularının, felsefenin diğer bütün alanlarından öncelikli olduğunu düşünmüşlerdir: Aristoteles metafiziğe 'ilk felsefe' demiş ve Descartes da metafiziğin bilgi ağacının kökü olduğunu düşünmüştür. Wittgenstein, felsefenin herhangi bir parçasının böyle öncelikli olması fikrini reddetmiştir. Bir kişi istediği noktada felsefe yapmaya başlayabilir ve bir felsefi problemle uğraşmayı bırakıp diğerini ele alabilir.

Felsefenin temeli yoktur, diğer alanlar için de temel sağlamaz. Felsefe bir ev, bir ağaç değil, bir ağdır.

> Asıl keşif, istediğim zaman felsefe yapmayı bırakabilmemi sağlayan şeydir.
>
> Felsefeye huzur verendir böylece; kendine, *kendi kendini* söz konusu eden sorularla işkence etmekten kurtulur.
>
> Bunun yerine örneklerle bir metot gösteririz; ve bir dizi örnek kopuk kopuk hale gelebilir.
>
> Tek bir problem değil, problemler çözülür (zorluklar aşılır). (*PI* I.133)

Ancak hayatı boyunca bilimsel ve temelci metafiziğe düşman olan Wittgenstein, sonraki eserlerinde metafiziksel olarak kabul edilebilecek felsefe alanlarına azımsanmayacak katkılarda bulunmuştur. Aristoteles'in *Metafiziği*'nin çoğu, Wittgenstein'ın kendisinin metoduna oldukça benzeyen felsefi aktivitelere ayrılmıştır.

Aktualite/bilfiillik ile Potansiyalite/bilkuvvelik arasındaki ayrım ve potansiyalitenin farklı türleri arasındaki sınıflandırma, genel olarak (hem destekçileri hem de karşı çıkanları tarafından) Aristoteles'in felsefeye özellikle zihin felsefesine en nitelikli katkısı olarak kabul edilir. Ayrımları sonradan Ortaçağ filozofları tarafından sistematize edilmiştir. Wittgenstein potansiyalitenin doğasının uzun araştırmasını, 58-67 arasındaki bölümlerin '-e/a bilmek' ifadesiyle olan çeşitli dil oyunlarına ayrılmış olan *Kahverengi Kitap*'ta devralmıştır. Süreçler ve durumlar arasında, ayrıca farklı durumlar arasında yapığı ayrımlar Aristo'nun *kinesis*, *hexis* ve *energeia* arasında yaptığı ayrımlara karşılık gelir. İki filozofun ayrım yapmak için kullandıkları kriterler örtüşür. Wittgenstein'in mesela okumayı öğrenmek (*PI* ı. 156 ff.) gibi, güç ve uygulaması arasındaki ilişkiyi enine boyuna tartıştığı örnek; Aristoteles'in dilbilgisi bilgisi gibi klasik zihin *hexis* örneğine yakındır. Sistematik aktualite ile potansiyalite çalışmasını, *dinamik metafiziği* şeklinde adlandırabiliriz, böyle yaparsak Wittgenstein, metafiziğin bir kısmını en eksiksiz uygulayan kişilerden biridir demeliyiz.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında metafiziğin en çok gelişen versiyonu, Aristotelesçi değil Leibnizci yaklaşımdır. 'Muhtemel/mümkün dünyalar' bağlamında, kipsel anlambilim gelişiminin kendisinde metafiziksel çıka-

rımlar yapılmasına gerek kalmazdı, ancak birkaç filozof bunu metafiziksel anlamda yorumlamıştır ve gerçek varlık göstermeyen sadece olası varlığı olan tanımlanabilir bireyler olabileceği fikrini onaylamaya hazırlardır.

Benim görüşüme göre, bu yanlış bir gelişimdir. Yalnızca olası nesneler için bir kimlik kriteri sağlama konusunda zorluk çıkabilir. Eğer bir şey hüküm verebileceğimiz bir özne olacaksa, hangi durumlarda iki hükmün de aynı özneden verildiğini söylemenin mümkün hale gelmesi zorunludur. Aksi takdirde, 'asla zıt yüklemleri aynı özneden verilmemelidir' ilkesini uygulayamayız. İki ifadenin de aynı gerçek adam üzerine olup olmadığına karar vermemizi sağlayan birçok karmaşık kriter mevcuttur; hangi kriterlerle iki ifadenin aynı olası adam üzerine olup olmadığına karar verebiliriz? Bu zorlukları ahenkli bir şekilde Quine 1961 yılında yayımladığı makalesi *On What There Is* [Var olan Üzerine] de ortaya çıkarmıştır.

> Bu girişte olası şişman bir adam var; ve yine kel bir adam var diyelim. Bunlar aynı muhtemel adam mıdır yoksa iki farklı muhtemel adam mıdır? Nasıl karar veririz? Bu girişte kaç tane olası adam vardır? Şişman olanlardan daha zayıf olan olası bir adam var mıdır? Kaç tanesi benzerdir? *İki* olası şey benzer değil midir? İki şeyin benzer olması imkânsızdır demek midir? Ya da, kimlik kavramı basitçe gerçekleşmemiş olasılıklara uygulanamaz bir şey midir? Anlamlı biçimde birbirleriyle aynı ya da birbirinden farklı denilemeyen varlıklardan konuşmanın anlamı nedir? (*FLPV* 666)

Quine tarafından sorulan sorular ve de gerçekleşmemiş olası bireyler kavramının tutarlılığını göstermek de çözümsüz görünmektedir. Ancak yüzyılın son yıllarında, yetenekli filozoflar, Quine'in sorularını ve 'uzamlar-dünyalar arası kimlik sorunu'nu yanıtlamaya çalışmışlardır. Bu serilerdeki tarihin ışığında, başlıca anti Platoncu bireyselleşme, kişileşme olmadan gerçekleşme olmaz ilkesinin zıddı olan Aristotelesci gerçekleşme olmadan bireyselleşme olmaz genel ilkesine bağlı kalmak bana daha akıllıca gelmektedir.

İngilizce konuşulan dünyada metafizik, Amerika'da kozmik sevgi ilkesini öven Peirce ve Britanya'da Mutlak olanın çizgiselliğini takip eden Yeni Hegelcilerle yirminci yüzyılın başlarında gelişmekteydi. Zaman ilerledikçe, filozoflar metafiziğe daha da düşmancıl yaklaşmaya başladı; bu düşmanlık

1930'larda pozitivizmle doruğa ulaştı ancak yüzyılın ikinci yarısında da etkili oldu. Yirmi birinci yüzyıldaki yaklaşımlarla metafizik tekrar saygınlık kazandı ancak bir fark vardı. Bir zamanlar Britanyalı idealistlerin monistik metafiziğinin yerini, şimdi çoğulcu daha canlı olan olası dünya kâşifleri metafiziği aldı. Yirmi birinci yüzyılın benzer bir metafiziksel döngü yaşatıp yaşatmayacağını görmek ilginç olacak.

8.

Zihin Felsefesi

Kasıt ve Dürtü Üzerine Bentham

Bentham'ın *Principles of Morals and Legislation* [Ahlak ve Yasama İlkeleri] adlı eseri insan hareketleri üzerine derinlemesine bir inceleme sunmuştur. Önemli sayıda bir bölümünü kasıt ve dürtü gibi konulara ayırmıştır. Orta Çağdan beri büyük filozoflardan hiçbiri, varlığı ya da yokluğu bireyin hareketlerinin ahlaki özelliğine etki edebilecek farklı bilişsel ve duyuşsal unsurlara zaman harcamamıştır. Bentham'ın konuya yaklaşımı Aquinas'ınkine benzer, ancak belirli noktaları belirtmek için somut örnekler sağlama konusunda daha cömert davranır. Daha önemlisi, iki filozof arasında hem terminolojide hem de ahlaki değerlendirme[1] konusunda önemli bir farklılık söz konusudur.

Aquinas'a göre bir eylem sonuca ulaşmak için seçilmişse kasıtlıdır; bir eylem sadece kaçınılmaz olarak gerçekleşen bir olay ya da böyle bir seçimin sonucuysa, kasıtlı değil yalnızca istemlidir. Bentham 'istemli' kelimesini sevmez; bazen zorlanmamış bazense kendiliğinden anlamına gelebildiği için yanıltıcı olduğunu söyler. Bunun yerine 'kasıtlı' kelimesini kullanmayı tercih eder. Ancak tıpkı Aquinas gibi bir ayrım yapsa da bunu iki tür arasında gerçekleştirir. Sonuç ya doğrudan kasıtlıdır ('bunu yapma olasılığı, kişinin eyleme geçmeye karar verdiği nedenler dizisindeki zincirlerden birini oluşturuyorsa') ya da tali kasıtlıdır ('sonuç önceden muhtemel olarak

1 Bu konu hakkında Cilt II'ye bakınız.

görülür, ancak yapma olasılığı karar serisinde bir zincir değildir'). Bentham'a göre, doğrudan kasıtlı olan bir olay, yapma olasılığının daha ileriki bir olayda, faydalı olarak görülmemişse, bir dürtü görevi yapıp yapmadığına göre ya nihai ya da aracılı kasıtlı sayılabilir. Nihai ve aracılı kasıtlar arasındaki fark, amaçlar ve araçlar arasındaki skolastik ayrıma karşılık gelir.

Bentham yaptığı bütün ayrımları, geyik avında Sir Walter Tyrell'dan dolayı oluşan bir yaradan ölen İngiltere Kralı İkinci William'ın ölüm hikâyesine göndermeler yaparak göstermiştir. Tyrell'ın zihnindeki olası bilinç ve kasıtlılık derecelerini tekrar tekrar söyler ve her duruma uygun sınıflandırmalar yapar: kasıtsız, doğrudan kasıtlı, tali kasıtlı, nihai kasıtlı ve aracılı kasıtlı.

Bentham terminolojisinin etkisi, kastın kendisini tamamen bilişsel yollarla tanımlamaktır: bir kişinin neye niyetlendiğini bulmak için ne istediği değil, ne bildiği bulunmalıdır. Ne istediği yalnızca kastın altsınıfıyla ilgilidir. Ancak sonucu öngörülemezse bir hareket kasıtsızdır; 'birine zarar vermek istemeden dokunmaya niyetlenebilirsin; ancak sonuç olarak zarar verme olasılığı vardır'. Hareketlerin ahlaki ve yasal değerlendirmesinde anahtar kriter kasıt olduğu için Bentham'ın kasıt konusu üzerine bilişsel eğilimi oldukça önemlidir.

Ancak Bentham kasıtların kendilerinin iyi ya da kötü olduğunu söyleyemeyiz der. 'Eğer bir kasıt herhangi bir anlamda iyi ya da kötü olarak görülecekse, iyi ya da kötü sonuç vereceği ya da iyi ya da kötü bir dürtüden geldiği düşünüleceği için, ikisinden biri olmalıdır' (*P* 8. 13). Sonuçlar durumlara bağlıdır ve durumlar kişi tarafından ya bilinir ya da bilinmez. Bir kişinin kastının, hareketinin sonuçlarından kaynaklanacak iyiliği ya da kötülüğü üzerine söylenecek herhangi bir şey, durumlar üzerine bilgisine (bilinç) bağlıdır.

Principles adlı eserin dokuzuncu bölümünde Bentham bu tür bir bilincin farklı olası derecelerini sınıflandırır. Kişi hareket ettiğinde durumun farkındaysa, bu durumda bu harekete o duruma göre 'düşünülmüş'; farkında değilse 'düşünülmemiş' hareket denir. Gerçekten geçerli olan durumların farkında olmamanın yanı sıra kişi durum geçerli olmadığı halde geçerli olduğunu düşünürse; buna 'yanlış varsayım' harekete de 'yanlış düşünülmüş' hareket denir. Bir hareket kasıtlı ise ve sonuçlarla alakalı durumla-

rı göz önünde bulundurarak önerilmişse, bu durumda engelleyici durum yoktur ve sonuç kasıtsızdır. 'Bütün durumları göz önünde bulundurarak tedbirlilik, engelleyici durumların yanlış varsayımından temizlenmişse, sonucun kasıtlılığından sonucun hareketliğine kadar uzanır' (*P* 9. 10).

Bentham kasıt ve dürtü arasında bir ayrım yapar: bir kişinin kastı iyi ve dürtüleri kötü olabilir. 'Kötü niyetten, bir kişinin sana suçlu olduğuna inandığı ama senin işlemediğin bir suçtan dolayı dava açtığını' düşünelim. Burada dürtü kötüdür ve sonuçlar da zararlıdır; ancak kasıt iyidir çünkü kişinin hareketinin sonuçları, eğer öngördüğü gibi olsaydı iyi olabilirdi.

Dürtüleri tartışırken Bentham 'şehvet', 'cimrilik' ve 'zalimlik' gibi kelimelerin altında yatan anlamı vurgular. Başlı başına hiçbir dürtü iyi ya da kötü değildir; bu kelimeler yalnızca işaret ettikleri dürtülerin kötü olduğu durumların dışında asla düzgün biçimde uygulanmamaları bakımından kötü dürtüler anlamına gelirler. Örneğin 'Şehvet, sonuçları kötü olarak kabul edildiğinde cinsel isteğe verilen isimdir.' Dürtülerin iyi ya da kötü olabilmesi bireysel durumlarda geçerlidir. 'Yol açtığı kasıt iyi olduğunda dürtü iyidir; kötü olduğunda kötüdür; ve duygu, nesneleri olan maddi sonuçlara göre iyi ya da kötü olur' (*P* 10. 33)

'Dürtü' ile Bentham, tarafsız şartlarda tasvir edildiğinde, sonuç olarak ya da doğrudan kasıtlı sonuçlar şeklinde adlandıracağı şeyleri kasteder. Açıklamasından, bir hareketin ahlaki sınıflandırması için ayrı bir başlık vermediği açıktır; istemli bir hareketin ahlakı ile alakalı tek zihinsel durum, sonuçları ile bağlantılı bilişsel durumdur.

Bentham'ın dürtü anlayışı, hareketlerdeki ahlaki iyilik ya da kötülüğün memnuniyet ya da acı bağlamında sonuçlarıyla değerlendirildiği genel faydacılık ile uyum içindedir. Kasıt hakkındaki bilişsel kavramındaki çift etki öğretisiyle takipçilerini anlaşmazlığa düşürmüştür, bu öğretiye göre bir şeyi kasten yapmakla, kişinin seçimlerinin istenmeyen sonuçları olarak öngörmek arasında ahlaki bir farklılık vardır. Bu ahlaki konular 9. Bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

Groundwork [Altyapı] adlı eserinde Kant, diğer hiçbir filozofun yapmadığı kadar dürtünün önemini artırmıştır. Bentham, etik teorinin zıddı olan aşırı bir noktadadır. J .S. Mill'in söylediği gibi faydacılar 'dürtünün, hareketin ahlaklılığı ile ilgili olmadığını doğrulama konusunda, diğer herkesten daha ileri gitmişlerdir'. Yalnızca dürtü değil genel anlamıyla kasıt

da, faydacılık bağlamında davranışın ahlaki yargısıyla alakasızdır. Faydacılığın kurucusunun, dürtü ve kasıt kavramlarına daha önceki yazarların yapabildiğinden daha detaylı bir analiz önermiş olabileceği anlaşılabilir bir ikilemdir.

Akıl, Anlayış ve İstenç

Kıta Avrupa'sında zihinsel kavramların analizi farklı bir yola girmiştir. Hegel gibi bir filozofun mutlak idealizmi, metafizik ve zihin felsefesi eserlerini ayırt etmeyi zorlaştırır. Ancak Schopenhauer, Kant'ın anlayış (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) arasındaki ayrımından başlayarak, insanları hayvani bilişsel yetkilerden ayırt eden farklılıklar üzerine bir çalışma sunar.

Duyum gibi anlayış da hayvanların insanlarla paylaştığı bir özelliktir, çünkü anlayış hayvanların açıkça yapabildiği nedensel ilişkileri kavrama kapasitesidir. Aslında, tilki ve filler gibi hayvanların zekâsı bazen insan anlayışını geçebilir. Ancak yalnızca insanların aklı yani kavramlara gizlenmiş soyut bilgisi vardır. Akıl, insanları hayvanlardan hem güç hem de acı anlamında üstün kılan düşünme kapasitesidir. Hayvanlar yalnızca şimdiki zamanda yaşar; insansa aynı zamanda geçmiş ve gelecekte de yaşar (*WWI* 36).

Akıl insanlara üç büyük hediye verir: dil, özgürlük ve bilim. İlki ve en önemlisi de dildir.

> Akıl, yalnızca dil yardımıyla en önemli başarılarını gerçekleştirebilir; mesela birkaç bireyin uyumlu ve tutarlı hareket etmeleri, binlercesinin, medeniyetin planlı işbirliği, Devlet gibi; ve de, bilim ve geçmiş deneyimleri biriktirme, genel olan tek bir kavrama indirgeme; doğrunun iletimi; yanlışın, düşüncelerin, şiirlerin, inançların, batıl inançların yayılması gibi. (*WWI* 37)

Soyut bilginin önemi, sürdürülebilir ve paylaşılabilir olmasından kaynaklanır. Anlayış, bir kaldıracın işleyiş şeklini ya da bir kemerin desteğini kavrayabilir; ancak makinelerin ve binaların yapılışı için daha fazla anlayış gerekir. İşlemsel amaçlar için bazen yalnızca anlayış tercih edilebilir: 'İçgüdüsel olarak bilmiyorsam yani hissedemiyorsam, usturayı kullanaca-

ğım açıyı, dereceyi ya da dakikayı kavram olarak bilmemin bir faydası olmaz.' Ancak uzun süreli bir planlama gerekli olduğunda ya da diğerlerinin yardımı gerektiğinde soyut bilgi bir şarttır.

Schopenhauer'e göre hayvanlar ve insanların istençleri vardır ancak yalnızca insanlar düşünebilir. Bilinçte, farklı dürtülerin aynı anda seçimin nesneleri olarak kendini göstermesi yalnızca kavramsal olarak vardır. Etik tutum ilkelere dayanmalıdır; ancak ilkeler soyuttur. Buna rağmen erdem için gerekli olsa da akıl yeterli değildir. 'Akıl en az kibarlık kadar kötülükle de yapılanır ve onun desteğiyle biri diğerine bu kadar etkinlik sağlayabilir' (*WWI* 86).

Schopenhauer'a göre istenç, evrende her zaman var olmuştur ve aktiftir, ancak doğasını sadece kendimizin farkında olduğu insan istenci ile algılayabiliyoruz. Schopenhauer bütün istencin bir istekten, eksiklikten dolayısıyla bir acıdan kaynaklandığını söyler. Bir dilek yerine getirilebilir ancak, gerçekleşen bir dileğin yanında her zaman kabul olmayan on dilek bulunur. Arzu daha uzun sürer; gerçekleşmesi de sadece anlıktır. 'Arzunun gerçekleşmiş hiçbir nesnesi uzun bir memnuniyet sağlamaz yalnızca geçici bir hoşnutluk verir; bir dilenciye verilen sadaka gibidir, bugünü sağ çıkarır acısı ancak yarına kadar ertelenmiş olur' (WWI 196).

Genel bir kural olarak bilgi, arzularını gidermekle meşgul istencin hizmetindedir. Hayvanlardaki durum her zaman budur ve daha zayıf bir hayvanın başının yere doğru yönlendirilmesi şeklinde sembolize edilir. İnsanlarda da büyük oranda bilgi istencin kölesidir; ancak insanlar nesnelerin yalnızca arzuların tatmininin araçları olarak görülmeleri fikrini aşabilirler. İnsanlar dik dururlar ve kararlılık özelliğini benimseyip, bedensel ihtiyaçları unutarak tıpkı Apollo Belvedere gibi çok uzağı görebilirler.

Bu durumda insan zihni yepyeni bir nesne sınıfı ile yani yalnızca Locke'un algı fikirleri değil, yalnızca aklın soyut fikirleri de değil, Platon'un tasvir ettiği evrensel ideaları ile karşılaşır. İdeaları kavrama yolumuz şudur: Bilincinin sessiz bir alan ya da bina düşüncesiyle dolmasına izin ver, bireyselliğini, kişisel ihtiyaçlarını ve arzularını unut. Bileceğin şey, artık bir birey değil daha çok sonsuz bir şekil, evrensel istencin nesnelleştirilmesinin ayrı bir kısmı olacaktır. *Sub specie aeternitatis* (evrensel ve değişmez gerçekler) şeyleri görerek, kendini kaybedecek, saf, irade-siz, acısız, zamansız bir bilgi konusu olacaksın. 'Böylesine düşünceye daldığında belirli

bir şey, türünün *İdeası* olur ve algılayan insan da *bilginin saf öznesi* haline gelir. Birey de gerçekte yalnızca belirli şeyleri bilir; bilginin saf öznesi yalnızca İdeaları bilir' (*WWI* i 179). İradenin emrinin dışındaki düşüncelerde, mutluluk ve mutsuzluk endişemizden sıyrılırız. Aslında birey olmayı bırakır 'yakınındaki âlim yaratıklardan uzaklara bakan ama yalnızca insandaki iradenin emrinden kurtulabilen *o* göz oluruz.'

Her insanın içinde şeylerdeki İdeaları bilme gücü vardır, ancak bazı ayrıcalıklı insanlar diğer sıradan ölümlülerden daha yoğun ve kalıcı bilgi barındırabilirler. Dâhi kelimesiyle kastettiğimiz de böyle bir insandır.

Schopenhauer bizler için dâhinin özelliklerini ayrıntılarıyla açıklar: dahi yaratıcı ve hareketlidir ve deliliğin sınırlarında yaşar. Yeteneği her şeyden çok sanatta kendini gösterir ve bu sanat eserleriyle dâhi olmayan bizler derin düşüncelerin ferahlatıcı etkisiyle tanışabiliriz. Schopenhauer farklı sanatları düşünerek daha ayrıntılı biçimde açıklamaya devam eder. Sanatla önerilen şey iradenin zorbalığından kurtulmaktır ancak bu sınırlı ve geçici bir etkidir. Tam bir özgürlük tamamıyla iradeden feragat etmekle olur.[2]

Schopenhauer'in sistemindeki ruh ve beden arasındaki ilişki nedir? İlk olarak, içsel ve dışsal arasında nedensel ilişki olduğu ikicil fikri reddedilir. İrade ve bedensel hareketler nedensellikle bağlanmış iki farklı olay değildir: beden hareketleri, anlaşılır hale gelmiş iradenin edimidir. Schopenhauer, bütün parçalarıyla tüm vücut iradenin ve arzuların nesnelleştirilmesinden başka bir şey değildir, der:

> Diş, boğaz ve bağırsaklar nesnelleşmiş açlığa; dölleme organları nesnelleşmiş cinsel isteğe; kavrayan bir el, aceleci ayaklar ise ifade ettikleri daha dolaylı arzulara karşılık gelirler. Genelde insan şekli insan iradesini ifade ettiğine göre, bireysel vücut yapısı bireysel olarak farklılaşan iradeyi, bireyin özelliğini ifade eder; dolayısıyla tamamı özellikli ve ifade doludur. (*WWI* 108)

Schopenhauer bu noktada Wittgenstein'ın ünlü bir ifadesini öngörür; 'İnsan bedeni, insan ruhunun en iyi görüntüsüdür' (*PI* ıı. 178).

2 Schopenhauer'ın estetik teorisi Bölüm 10'da ve etik teorisi Bölüm 9'da incelenmiştir.

Beden arzuyla iç içe olduğu kadar bilgiyle de yakındır; kendi bedenim dünyayı algılama sürecimin başlangıcıdır ve diğer algılanabilir nesneler üzerine bilgim bedenim üzerindeki etkilerine bağlıdır. Ancak fikirler üzerine bilgimizi, İdealar üzerine olan bilgimizden üstün tuttuğumuzda bile Schopenhauer'in oldukça şaşırtıcı biçimde bizlere açıkladığı üzere bedenin rolü devam eder. 'İnsanoğlu bir zamanlar atılgan ve körü körüne iradeye bağlıydı (kutbu ya da odak noktası üreme organlarında yer alıyordu) ve saf bilginin (kutbu beyin olan) sonsuz, özgür, dingin nesneleriydiler' (*WWI* 203).

İnsanın bedenin ölümünden sonra hayatta kalabilen bir parçası var mıdır, yoksa tam bir yok oluş mu bizleri bekliyor? Diğer bir yandan Schopenhauer 'Aslında bizlerden önce yalnızca hiçlik vardı' derken diğer yandan da 'eğer olduğu gibi imkânsızsa, tek bir varlık en önemsiz olanı bile tamamıyla yok edilmişti, bütün dünya da kaçınılmaz olarak onunla yok olacaktı' demiştir (*WWI* 129). İkinci iddia, her bireyin içsel gerçekliği olan iradenin tek ve bölünemez olduğu metafizik ilkesinden türetilmiştir. Yorumcular bu iki beyanı, ölümde insanın tek bir iradeye gömüldüğünü, sonuç olarak da var olmaya devam ettiğini ancak bütün bireyselliğini kaybettiğini söyleyerek uzlaştırmaya çalışmışlardır.

Deneysel Psikolojiye Karşı Felsefi Psikoloji

On dokuzuncu yüzyıl ilerledikçe, psikologlar zihinsel fenomenleri deneysel metotlarla çalışacakları yeni bir zihin bilimi geliştirdiler. Avrupa'da ilk psikoloji laboratuarı, 1879 yılında Leipzig Üniversitesinde, sinir sisteminde uzmanlaşmış bir fizyoloji profesörü olan, beş yıl öncesinde de *Principles of Psysiological Psychology* [Fizyolojik Psikolojinin İlkeleri] adlı etkili bir yazı yayımlayan Wilhelm Wundt tarafından kurulmuştur. Bu alanda çalışmak üzere Almanya'ya giden William James Harvard'da bir psikoloji laboratuarını kurarak Wundt'tan önce davranmış ve 1878 yılında psikoloji alanında ilk doktorasını yapan insan olarak ödüllendirilmiştir. James yeni bilimde elde ettiği bulgularını, Bertrand Russell tarafından 'mümkün olan en yüksek mükemmelliğe' sahip şeklinde tanımladığı *Principles of Psychology* [Psikolojinin İlkeleri, 1980] adlı eserinde özetlemiştir.

Yeni psikolojinin görevi zihinsel olayları ve durumları, beyindeki ve sinir sistemindeki süreçlerle ilişkilendirmekti. James'in ders kitabı öğrencilere ilgili psikolojiyi tanıtmış ve Avrupa'lı psikologların, deneysel öznelerin tepkime süreleri üzerine olan çalışmalarını göstermiştir. Konusu hayvanların içgüdüsel davranışlarından hipnotizma fenomenine kadar değişiklik göstermiştir. Çoğu zaman James başkalarının eserlerini araştırmıştır, ancak zaman zaman konuya kendi katkısını da sunmuştur.

James'in felsefi psikolojiye getirdiği en ünlü yenilik duygu teorisidir. Çağdaşları duygu duyumları ve beraberinde getirdikleri fiziksel süreçler arasındaki farkı bulmaya çalışırlarken, James duyguların bu süreçlerin algısından farklı bir şey olmadığını öne sürmüştür. *Principles of Psychology* adlı eserinde:

> Daha kaba duygular hakkındaki düşünce yöntemimiz şudur; bazı gerçekler duygu denilen zihinsel etkiyi harekete geçirir ve zihnin bu ruh hali de bedensel ifadeye dönüşür. Benim teorimse tam tersine, bedensel değişikliklerin doğrudan ilginç bir gerçeğin algılanmasını takip ettiğidir ve olduğu andaki değişikliği duyumsamamız da duyguyu oluşturur. Sağduyuya göre, servetimizi kaybeder, üzülür ve ağlarız; bir ayı görürsek, korkar kaçarız; rakibimizce aşağılanırsak, sinirlenir vururuz. Burada savunulacak hipotez şunu söyler, burada olay sırası yanlıştır; zihinsel bir durum hemen bir diğerine neden olmaz; bedensel ifadeler de ikisinin arasında gerçekleşir; ve daha mantıklı olan ifade de ağladığımız için üzgün hissettiğimiz, vurduğumuz için sinirlendiğimiz, titrediğimiz için korktuğumuzdur. (ii. 250)

Duygusal durumların çeşitliliğini açıklamak için, James olası küçük bedensel değişiklik çeşitleri ve değişimlerinde sınırlama olmadığı konusunda ısrarcı davranmıştır ve bunların her birinin oldukları anda aniden ve anlaşılması güç bir biçimde hissedildiğini iddia eder. Ancak bu tür duyumların oluşumuna bağımsız bir kriter koyamamıştır.

James'in duygu teorisi Descartes tarafından öngörülmüştür. Descartes aslında insan zihni açıklamalarına nüfuz etmiştir. On dokuzuncu yüzyıl filozofları kendilerini felsefenin esirliğinden kurtarmayı dört gözle beklemişlerdir; ancak fizyolojik fenomen araştırmaları gerçek bilimsel keşiflere yol açarken, bilinçli akıl kavrayışlarını tamamıyla felsefede Descartesçı

gelenekten almışlardır. Bu James'in *Principles* adlı eserinde açıkça görülmektedir, ancak en samimi şekilde ifade edildiği yer 1884 yılındaki makalesi *The Function of Cognition*'dır [Bilişsellik İşlevi] (*T* 1-42).

James, bütün bilinç durumlarına 'duyum' denilebileceğini söyler; ve 'duyum' ile Locke'nin 'fikir' ve Descartes'in 'düşünce' kelimeleri ile kastettiği şeyin aynını kasteder. Bazı duyumlar bilişsel, bazıları ise değildir. Bilişsel ve bilişsel olmayan durumların arasındaki farkı belirlemek için, James en temel olası duyumu düşünmemizi öğütler:

> Bir tanrının doğrudan yaratıcı *emri* ile herhangi bir duruma bağlı olmadığını, ya da uzayda herhangi bir noktada bulunmadığını ancak olduğu gibi *in vacuo* (vakumda) sallantıda olduğunu varsayalım. Ayrıca 'nesne'sinin fiziksel ya da ruhsal zorluklarının karmaşıklığından kaçtığımızı düşünelim; güzel koku durumu ya da herhangi belirleyici türle adlandırmayalım, sadece *q* duyumu olduğunu varsayma konusunda kendimizi sınırlandıralım. (*T* 3)

Bunun bütün evreni oluşturan ve yalnızca saniyenin sonsuzküçük bir parçası kadar süren bir duyum olduğunu düşünmeye de bizleri davet eder.

James, bu ilk duyumu bilişsel bir duruma getirmek için ne gerektiğini araştırır. Şu şekilde cevap verir (*a*) dünyada *q* kalitesinde bir duyuma benzeyen başka bir varlık olması gerektiğini ve (*b*) duyumun da ya doğrudan ya da dolaylı olarak bu diğer varlık üzerinde etkili olması gerektiğini söyler. James'in bilgi anlayışı çok mantıklı görünmez, ancak fark edilmeye değer olduğu nokta sonuç değil başlama noktasıdır. Bilinci, temelde herhangi bir bağlamda olmayan ya da herhangi bir davranışa ya da herhangi bir kimseye bağlı olmayan bağımsız atomlar dizisi olarak görür.

Sonraki zamanlarda James, ampirik bir gerçek olarak bilincin bir madde ya da diğeri arasında keskin kırılma noktaları olmaksızın sürekli bir akıntı şeklinde olduğuna inanarak duyumun doğasının atomlarla daha az ilgisi olduğu bakış açısını benimsemiştir. Ancak, temelde özel içsel bir fenomen olan bilincin konuşmada ve davranışta dışsal gösterimleriyle yalnızca koşula bağlı olarak ilgili olduğu ve prensipte herhangi bir beden dışında da var olabileceği fikrini sürdürür. Bu tabii ki tam olarak Descartes'ın bilinci algılama şeklidir.

Fizyolojik psikologlar, kendilerini zihin çalışmalarından içebakış yöntemini çıkararak felsefeden kurtarmış olarak görürler. Ancak bu konuda iki yönden yanılırlar. İlki şudur: James gibi bir düşünür zihinsel tasviri bir içebakış olarak görür: içinden baktığımızda görebildiğimiz şey, doğrudan giriş sağladığımız bir şeydir, ancak bunu diğerleri, sözlü yeminimizi kabul ederek ya da fiziksel davranışlarımızdan nedensel çıkarımlar yaparak yalnızca dolaylı olarak öğrenebilirler. İkincisi ise şudur: Locke ve Hume ne düşünmüş olursa olsun, zihin felsefesi içsel fenomenin özenli bir şekilde gözlemlenmesiyle değil deneyimlerimizi ifade ederken kullandığımız kavramların incelenmesiyle işler.

Descartes'ın bilinç kavrayışının içinin boşluğu, sonradan yirminci yüzyılda Wittgenstein'ın (Descartesçı geleneğin özellikle dürüst ve tarafsız bir savunucusu olarak James'e saygı duyar) bir eseriyle ortaya koyulur. Ancak James'in yaşadığı zamanda deneysel psikologların çalışmasına en büyük zorluk farklı bir noktadan, yani Freudyen psikoanaliz tarafından sunulan zihinsel tasvirden çıkmıştır.

Freudyen Bilinçaltı

Psikanalize Giriş Dersleri adlı eserinde Freud teorisinin iki ana temelinden birini; duyum, düşünce, ya da irade olsun zihinsel yaşamımızın büyük bir kısmını bilinçaltı olarak tanımlar. Bu ilkeyi kabul edip etmemeye karar vermeden önce 'bilinçaltı' ile neyin kastedildiğini yakından incelemeliyiz. Kelimenin olası birkaç anlamı vardır ve hangi anlama baktığımıza bağlı olarak Freud'un tezi bilinen bir gerçeklik veya zorlu bir spekülasyon halini alabilir.

Herhangi bir durumda, anlık dikkatimizin bir nesnesi olması açısından, bilgimizde ya da inancımızda ufak bir parçanın bilince sunulduğu aşikârdır. Altmış yılı aşkın bir süredir 'Üç kör fare' tekerlemesini ve Waterloo savaşının 1815 yılında gerçekleştiğini bilirim; ancak tekerlemeyi söylediğim ya da bu tarihten bahsettiğim çok az olmuştur. Bilgi ve uygulaması arasında ayrım çoktan Aristoteles tarafından birincil ve ikincil gerçeklik arasındaki fark olarak yapılmıştır. Yunanca bilmenin, bütün insanlara Allah tarafından bahşedilen dil bilme yetisine kıyasla bir gerçeklik olduğunu söylemiştir. Ancak Yunanca bilmek yalnızca birincil gerçekliktir, Yunanca

konuşurken, duyarken, okurken ya da düşünürken uyguladığım bir beceridir. Bu da ikincil gerçekliktir. Paralel bir ayrım da bir kişinin isteklerini, planlarını ya da niyetlerini göz önünde bulundurarak yapılabilir. Hepiniz şüphesiz emeklilik için uygun bir planınızı olsun istersiniz. Ancak emeklilik fikri daima zihninizi meşgul etmez: yalnızca bu konuda endişelendiğinizde, ya da bu tür bir plan için adım atacağınızda bu tür bir dileğiniz olduğunu fark edersiniz.

Bilinç ve bilinçaltı arasındaki ayrımı bu şekilde yapıyorsak, Freud'un zihinsel hayatımızın çoğunluğu bilinçaltımızdır ifadesi felsefi bir klişeden öte değildir. Ancak tabii ki Freud bundan daha fazlasını kastetmiştir. Tarif ettiğim türden bilgi, düşünce ve duyumlar uygun durumlarda akla gelebilir. Birisi Waterloo savaşının tarihini sorarsa söyleyebilirim; finansal bir danışman emeklilik planınızı sorarsa bunun endişelendiğiniz bir şey olduğunu kabul etmekte zorlanmazsınız. Freud'un bahsettiği bilinçaltının, tam tersine bilince çağırılması o kadar da kolay değildir.

Aslında Freudyen bilinçaltının üç seviyesi vardır. Bunları çözmek için, Freud'a göre bilinçaltının varlığını açığa çıkaran fenomen olduğunu hatırlamalıyız. Bunlar; önemsiz günlük hatalar, rüyalar ve nevrotik semptomlardır.

Hepimizin dili sürçer, isimleri hatırlamayı başaramayız ve gereken eşyaları nereye koyduğumuzu unuturuz. Freud, kendi deyimiyle bu tür 'edim hatalarının' göründükleri gibi rastlantısal olmadıklarını, daha çok gizli dürtüleri barındırdıklarını söyler. Açılış konuşmasında pusulasında yazan 'Benden önceki ünlü insanların başarılarını hafife almak gibi bir niyetim yok' demek yerine 'Benden önceki ünlü insanların başarılarını hafife alma niyetindeyim' diyen Viyanalı bir profesörün durumundan alıntı yapar. Freud Profesörün dil sürçmesinin, niyetini notlarında yazandan çok daha iyi ifade ettiğini söyler. Ancak tabii ki Profesör ondan öncekilerin çalışmalarına karşı doğru tutumun oldukça farkındaydı: niyeti yalnızca 'bilinçaltında' idi yani herkesin içinde bunu söylemek istememişti. Buna benzer şeyler konuşmanın yanında yazımda da olabilir. Freud, *Lusitania* battıktan yıllar sonra ayrıldığı eşini Atlantik'te buluşmaya çağırırken; '*Mauretani* ile denize açıl' yerine '*Lusitania* ile denize açıl' yazan bir adamın hikâyesini anlatır. Oyun yazarlarının bu tür edim hatalarının önemini çoktan fark ettiğini söyleyerek devam eder. *Venedik Taciri* adlı eserde

Portia gizli aşkı Bassanio ve talipleri arasında nötr olması yükümlülüğü arasında bocalarken, Shakespeare ona şunları söyletir:

> Bir yarım senindir, diğer yarım da senin
> Benimdir diyecektim.

Bu tür 'Freud sürçmeleri' ruh halini açığa vurabilir, söyleyen kişinin gizlemek istediği şey yaygın olarak kabul görür. Ancak söz konusu olan akli durum, dil sürçmesini yaşayan insanın itirafıyla oldukça basit bir yolla doğrulanabilir. Freud'a göre bu tür durumlar bilinçaltının yüzeysel bir seviyesidir; bazen bu seviyeye 'önbilinç' adını verir (*NIL* 96).

Bilinçaltından faydalanmanın ikinci yöntemine (rüya analizi) geldiğimizde durumlar biraz farklılaşır. Freud rüyaların yorumunun 'zihnin bilinçaltı aktivitelerinin bilgisine ulaşmanın en kolay yolu' olduğunu söyleyerek devam eder. Ancak yorum rüyayı gören kişinin kendi kendine altından kalkabileceği bir şey değildir; psikoanalistle uzun ve belki de acı dolu seanslar gerektirir.

Freud, rüyalar hemen her zaman bastırılmış isteklerin düşlerde yerine getirilmesidir der. Çok az rüyanın tatmin duygusunun açık gösterimi olduğu doğrudur ve kâbuslar gibi rüyalar da tam tersi olabilir. Ancak bu Freud'a göre şifreli rüya gördüğümüzden kaynaklanır. Rüyayı gören kişi, rüyanın asıl gizli içeriğini simgesel bir hale getirir; buna rüyayı gören kişinin anlattığı, rüyanın içeriğin zararsız gösterimini sağlayan düş çalışması denir. Simgesel halinden soyunduğunda rüyanın gizli içeriği genel olarak cinsel hatta Oedipal olarak kendini gösterir. Ancak Freud bizleri şu konuda uyarır: 'Birinin annesiyle yaşadığı *Kral Oedipus* adlı eserde Jocasta'nın ima ettiği türden bir cinsel ilişki rüyası, psikoanalizin aynı şekilde yorumlaması gereken rüyaların çeşitliliğine nazaran nadiren gerçekleşir' (*SE* xix. 131 ff.).

Bir rüyanın şifresi nasıl çözülür ve düş çalışması nasıl silinir? Bir kişi şemsiye gibi her sivri uçlu nesneyi penisi simgeliyor, el çantası gibi her büyük olan nesneyi de kadın cinsel organını simgeliyor şeklinde alırsa, her rüya kolayca cinsel içerikli olarak anlaşılabilir. Ancak Freud'un metodu bunun kadar ilkel değildir. Sembollerin neleri ifade ettiklerini söyleyen evrensel bir sözlük yaratmanın mümkün olduğuna inanmaz. Rüyadaki bir nesnenin önemi rüyayı gören kişinin nesneyle olan bağlantısı çözüldü-

ğünde anlaşılabilir. Ancak bundan sonra, gerçekleşmesi rüyada düşlenen bilinçaltı isteğin doğası anlaşılabilir.

Freud'un bilinçaltını araştırma için ifade ettiği üçüncü metot (kronolojik olarak ilki) nevrotik semptomların araştırılmasıdır. Örnek bir olay şekildeki gibidir. Avusturyalı bir üniversite mezunu olan bir hastası bir tatil mekânına gider. Aniden çok kilolu olduğu düşüncesine takıntı yapar: kendi kendine 'Ich bin zu dick' der. Sonuç olarak bütün yağlı gıdaları keser ve daha tatlı gelmeden Ağustos sıcağında dağlara gitmek için masadan hızlıca uzaklaşır. Hastamız bu obsesif davranışa, yılın bu zamanlarında nişanlısının da aynı tatil yerine Dick adında, yakışıklı İngiliz akrabası ile geldiğini hatırlayana kadar bir anlam verememiştir.' Zayıflamaktaki amacı Freud'a göre Bu Dick'ten kurtulmaktı (*SE* x. 183).

Freud'un bilinçaltının daha derin seviyelerini keşfetme prosedüründe belirli bir döngüsellik vardır. Daha derin seviyelerin varlığı, rüyalar ve nevrozların varlığıyla kanıtlanmış sayılır. Ancak rüyalar ve nevrotik semptomlar, ne yardım almamış bir hasta tarafından yorumlandığı gibi inançları, istekleri ve biliçaltının barındırması gereken ne de yüzlerindeki duyguları açığa çıkarmaz. Tedavinin etkili olması için hasta, iddia edilen gizli arzudan haberdar olmalıdır. Ancak genelde analistin çözümlemesi hasta tarafından reddedilir, aynı zamanda da deşifre etmede başarı, kriteri gizli mesajın bilinçaltının nasıl olduğu kavrayışıyla uyumlu olmasıdır. Ancak bu kavrayış rüyaların ve semptomların keşfinden elde edilmelidir, onların varlığından önce olmamalıdır.

Hayatının sonlarına doğru Freud, bilinç ve bilinçaltı ayrımına üçüncü bir ayrım katmıştır. *New Introductory Lectures* [Yeni Giriş Dersleri] adlı eserinde (1933) 'Süper ego, ego ve id, bireyin zihinsel aygıtlarını ayırdığımız üç saha, bölge ya da bilgi alanıdır' şeklinde yazmıştır (*NIL* 97). İd; açlık, sevgi ve içgüdüsel dürtülerin merkezidir. Haz ilkesi ile yönetilir, ruhun diğer bölümlerine göre daha kapsamlı ve daha gizlidir. Freud; 'düşüncenin mantıksal kuralları ide uygulanamaz ve bu bütün zıtlık kurallarının üzerinde bir doğrudur. Karşıt dürtüler birbirlerini yok etmeden ya da diğerini iptal etmeden yan yana yer alır' şeklinde açıklar (*SE* xxii. 73).

Ego, tam tersine aklı ve sağduyuyu temsil eder, gerçeklik ilkesine bağlıdır. Ruhun duyularla algılanan dış dünyayla en çok bağlantısı olan kısmıdır. Ego jokey, id ise attır. 'Jokey amaca karar verme ve hayvanın

hareketlerini yönlendirme ayrıcalığına sahipken, at harekete geçiren gücü sağlar' (*SE* xx. 201). Ancak egonun yetkisi mutlak değildir: ego daha çok, parlamentonun herhangi bir önerisini reddetmeden önce uzun ve ciddi bir şekilde düşünmesi gereken anayasal monarşi gibidir. Ancak psikanaliz egonun id üzerindeki etkisini güçlendirir, tatmini sağlamak için zararsız anları seçerek ya da dışavurumunu başka yöne yönelterek içgüdüsel arzularını kontrol etme görevine yardımcı olur. Metaforunu çeşitlendirerek Freud idin işleyişini hidrolik bağlamda alternatif çıkış yoluna yönlendirilerek normal yollardan boşaltımı sağlanabilecek ya da engellenirse felaketle sonuçlanacak bir enerji akımına benzetir.

Son olarak süper ego, egonun davranışlarını gözlemleyen, yargılayan ve cezalandıran bir bölümdür. Kendisini göstermesinin bir yolu, hareketi önceden engelleyen ve olay olduktan sonra egoyu kınayan bilinç söylemlerdir (*NIL* 82). Süper ego doğuştan gelmez; erken çocukluk döneminde yerini ebeveyn otoritesi almıştır. Çocuk büyüdükçe, süper ego ebeveynlerin görevinin yarısını, sevme ve dikkat etme aktivitelerini değil sadece sertlik ve ciddiliklerini, engelleyici ve cezai görevlerini devralır. Süper ego ayrıca, 'egonun kendini ölçtüğü, daima gerçekleştirmek istediği üstün mükemmellik arzusuna öykündüğü bir araçtır' (*SE* xxii. 65).

Freud daha önceki teorisinin yenilenmesini kanepesine gelen hastalar üzerindeki gözlemlerinin gerektirdiğini iddia eder. Ancak daha sonraki şeklinde zihin, Platon'un *Devlet* adlı eserindeki üç taraflı ruh benzetmesine çok benzemektedir. İd, Platon'un şehvet (*epithumetikon*) adını verdiği yemek ve seks arzularının kaynağı olan şeye karşılık gelir. Ego, Platon'un akıl (*logisticon*) ifadesi ile ortak birçok özellik taşır: ruhun gerçeklikle en çok bağlantısı olan ve içgüdüsel arzunun kontrolü görevini almış bir parçasıdır. Son olarak da süper ego, Platon'un mizaç ifadesine (*thumoeidas*) benzerlik gösterir; her ikisi de, utanma ve kendine yöneltilmiş sinirin kaynağı, ahlakın emrinde olan mantıksız cezai güçlerdir.

Freud tarafından tasvir edildiği üzere ego, üç acımasız ustayı -dış dünya, süper ego ve id- da tatmin etmeye çalışmalıdır.

> İd tarafından teşvik edilen, süper ego tarafından kuşatılmış, gerçeklikle terslenmiş ego, hem üzerinde hem de kendi içinde uyum yaratan güçleri ve etkileri azaltmak gibi bir görevle başa çıkmaya

> çalışır; bunun nasıl bir şey olduğunu anlayabilir ve çoğu zaman 'Hayat kolay değil' şeklindeki haykırışımızı engelleyemeyiz. (*NIL* 104)

Platon gibi Freud da zihinsel sağlığı ruhun parçaları arasında bir ahenk olarak, zihinsel hastalığı ise çözülmemiş ahenksizlik olarak kabul eder. 'Ego ve id ile bağlantıları, bu (düzenli kontrolün) ideal şartları sağladığı sürece nevrotik rahatsızlık olmayacaktır' (*SE* xx. 201). Ego'nun bütün başarısı 'çeşitli bağımlı ilişkileri arasında uzlaşma' sağlayabilmesidir (xix. 149). Bu tür bir uzlaşma eksikliğinde rahatsızlıklar ortaya çıkar, Freud da farklı türden içsel sorunun semptomlarını ayrıntılı olarak anlatır.

Tractacus'ta Felsefi Psikoloji

Avusturya'nın başkentinde Freud Psikanaliz Üzerine Giriş Dersleri verirken; Avusturya ordusunda Wittgenstein not defterinde farklı bir zihin modeli oluşturmaktaydı. Wittgenstein psikolojinin farklı deneysel bir bilim olduğunu kabul etmiş ve zihin felsefesinin psikolojiyle, felsefenin genel bağlamda doğal bilimlerle olan ilişkisiyle aynı olduğunu görmüştür: görevi önermeleri açıklamak ve yetki alanını sınırlandırmaktır (*TLP* 4.112, 4.113). Bunu; inançları, yargıları, algıyı vb belirten cümleleri analiz ederek ve her şeyden öte mantığın ışığını düşünce doğasına yansıtarak yapacaktır.

Düşünce üzerine *Tractacus*'un bizlere söylediği ilk şey; gerçeklerin mantıksal bir resmi olduklarıdır. Mantıksal bir resim, resimsel şekli –tasvir ettiği şeyle arasında ortak olan şey– aslında mantıksal şekli olan resimdir. Sıradan resimlerin, resmin uzamsal şekli manzara ile ortak olduğundan tasvir ettikleri şeyle mantıksal şeklinin olduğundan daha fazla ortak noktası olabilir; ancak düşünce, tanımladığı şeyle arasında mantıksal şeklinden başka hiçbir ortak noktası olmayan zihinsel bir resimdir.

Bazen Wittgenstein düşünceleri önermelerle belirtir (*TLP* 4). Ancak 'önerme' kullanımını yakından incelersek, iki farklı unsurun bulunduğu açıkça görülmektedir. Yazılı ve sözlü kelimeler arasındaki ilişkiyi tutan önermesel işaret ya da cümle vardır. Ayrıca bir de, önermesel işaretle; yani belirgin doğasına deneysel psikolojinin konusunda olduğu için Wittgenstein'ın üstlenmeyi reddettiği düşünce ile ifade edilen, kendisi de ruhsal unsurlar arasındaki ilişkiyi tutan bir şey vardır (*TLP* 3.1, 3.11-12). Öner-

mesel bir simge ancak dünyaya bir düşünce ile yansıtılırsa önerme olur, diğer taraftan zihinsel unsurlar arasındaki ilişki ancak önermesel ifadenin dünyaya yansıması ise bir düşünce haline gelebilir (*TLP* 3.5).

Wittgenstein 3.2'de 'Bir önermede düşünce öyle ifade edilebilir ki önermesel bir simgenin unsurları o düşüncenin nesnelerine karşılık gelir' demiştir. 'Düşüncenin nesneleri' aralarındaki ilişki düşünceyi oluşturan ruhsal unsurlardır. Bir önerme, önermesel simgesinin unsurları düşüncenin unsurlarına karşılık geldiğinde ancak tam anlamıyla analiz edilmiş olur. Günlük dildeki incelenmemiş önermenin düşünce ile böyle bir bağlantısı yoktur; tam tersine düşünceyi gizler. Günlük dili anlayıp altında yatan anlamı kavramamızın nedeni oldukça muğlâk, üstü kapalı kurallardır. *Tractacus*'ta Wittgenstein, zihnin bilinçaltı süreçlerine ağırlık vermesi bakımından Freud'a benzerlik gösterir; söylemlerimizin altında yatan düşüncelerimizin yapısı en ufak fikrimizin olmadığı şeylerdir.

Düşüncelerimizin arasında bazılarının aslında düşüncelerin düşünceleri olduğu görünmektedir: inanç ve yargıları belirten önermeler gibi. Bunlar *Tractacus*'daki; bir önermenin bir diğerinin içinde yalnızca doğruluk-işlevselliği olarak yer alabileceği, çünkü 'A p'ye inanır' gibi bir cümlenin p'nin doğruluk işlevi olmadığını ifade eden görüşe bariz karşıt örneklerdir. Wittgenstein bu sorunu çarpıcı bir tarzla çözmeye çalışır: bu tür cümleler gerçek önerme bile değildir.

5.542'de yazıldığı üzere ' "A, *p* olduğuna inanır" , "A'nın, *p* düşüncesi vardır", ve "A, *p* der" " '*p*' *p* der " şekline ait olmaları ve bunların bir gerçeğin bir nesne ile bağıntısını değil, daha çok nesnelerinin bağıntısı yoluyla gerçeklerin bağıntısını içerdiği açıktır.' ' "*p*" *p* der' sözde önermedir: sadece gösterilebileni söyleme çabasıdır; önermenin anlamı yalnızca gösterebilir, ifade edemez. *Tractacus*'a göre mesela 'Londra daha büyüktür Paris'ten' cümlesinde 'Londra', 'daha büyüktür' ifadesinin solunda ve 'Paris' ise 'daha büyüktür' ifadesinin sağında yer alır bu da Londra Paris'ten daha büyüktür *demektir*; şeklinde düşünebiliriz. Ancak böyle bir şey yalnızca bu gerçeklik *ve de İngiliz dilinin düzeninden* dolayı söylenebilir. Cümlede söylenen şey önermesel simgenin, aynı amacı gerçekleştirebilen diğer önermesel simgelerle ortak noktalarıdır; bunun ne olduğu ise ancak İngilizce'nin üstü örtülü düzeni ile –imkânsız olarak– ifade edilebilir.

Belirli bir düşünceyi düşündüğümü varsayalım; bu düşünceyi düşünmem, zihinsel imgeler veya belki içsel ifadeler gibi birbirleriyle bağlantılı belirli ruhsal unsurlardan oluşur. Bu unsurların şöyle ya da böyle bağlantıda olmaları bilimsel alan içerisinde psikolojik bir gerçek olacaktır. Ancak bu unsurların sahip oldukları anlama geldikleri gerçeği bilimsel bir gerçek olarak sayılmayacaktır. Anlam simgelere *bizler* tarafından bizlerin gelenekleriyle verilir. Ancak geleneği oluşturarak anlam kazandıran istenç hareketleri nerededir? Yüzeysel psikoloji tarafından çalışılan ruhun içerisinde olabilir: Bu ve herhangi bir çift nesne arasındaki ilişki bilimsel bir gerçek olacaktır dolayısıyla da tanımlanamaz bir anlam kazandırma işlemini gerçekleştiremez. Kullandığım sembollere anlam kazandırdığımda, Ben kelimesi içgözlemsel piskoloji ile çalışılmış Ben değil metafiziksel bir Ben olmalıdır. Dilin aksine düşünce dünyadaki gerçekleri betimleyebilecek karmaşıklığa sahiptir. Ancak bu karmaşıklık betimlemeye bir olasılık sağlar. Bir düşüncenin yanlış ya da doğru betimlenmesi unsurlarının anlamına bağlıdır; bu unsurlara bir uygulama ve kullanım kazandıran psikoloji-ötesi iradeyle verilir (*TLP* 5.631 ff.).

Kasıtlılık

Tractacus'ta sunulan zihin felsefesi yavan ve şaşırtıcıdır. Bu, Wittgenstein'ın kendisinin de sonradan anlayacağı bir şeydir; ancak ilk çıktığında kitabı okuyanlar, o çağlardakilerin zihinsel işlemler ve süreçlerin odak noktası olarak kabul ettiği kasıtlılığı göz ardı ettiğini gözlemlemiş olacaklardır. Kasıtlılık kavramı, temelde ortaçağda ortaya çıkmış Brentano tarafından on dokuzuncu yüzyılda felsefe gündemine yeniden getirilmiş ve Husserl'ın *Logical Investigations* (1901-2) ve *Ideas* (1903) eserlerinde önem arz etmiştir.

Psychology from an Empirical Standpoint [Deneysel Bir Bakış Açısından Psikoloji] (1874) adlı kitabında Brentano, ruhsal fenomenleri fiziksel fenomenlerden ayıracak bir özellik arayışındadır. Ruhsal fenomenlerin farklılığının uzanımlarının olmamasından kaynaklandığı önermesini düşünmüş ve reddetmiştir. Sonrasında farklı bir ayrım kriteri öne sürmüştür:

> Her fiziksel fenomen; ortaçağ alimlerinin, nesnenin kasıtlı (ya da zihinsel) varlığı olarak; bizlerinse tam da açık olmasa da 'içerikle

> ilişik', 'nesne yönelimlilik' ya da 'içkin nesnellik' olarak adlandırmalarımızla vasıflandırılmışlardır. ('Nesne' burada gerçeklik anlamına gelmez.) Böyle fenomenlerin her birisi aynı şekillerde olmasa da birer nesne olarak bir şeyler içerirler. Hayal gücünde bir şeyler hayal edilir, yargıda bir şeyler kabul ya da ret edilir, aşkta bir şeyler sevilir, nefrette bir şeyden nefret edilir, arzuda bir şeyler arzulanır vs.
>
> Kasıtlı varlık yalnızca ruhsal fenomenin özelliğidir; hiçbir fiziksel fenomen benzer bir özellik gösteremez. Bu durumda ruhsal fenomeni, kasıtlı olarak bir nesne içeren fenomenlerdir diyerek tanımlayabiliriz. (*PES* ıı. 1.5)

Bu ünlü parça tam anlamıyla açık değildir. Aşkın olduğu yerde bir sevilenin olduğu, nefretin olduğu yerde nefret edilenin olduğu doğrudur –ancak ısınmanın gerçekleştiği bir yerde bir şeyin ısıtıldığı doğru değil midir? Ancak 'ısıtmak' psikolojik bir fiil değildir. Dilbilimsel açıdan bütün geçişli fiiller yani belirtme durumu alan bütün fiiller için ortak bir özellik olmasına rağmen, Brentano nasıl nesne-yönelimliliğin psikolojik fenomene ait olduğunu söyler?

İki tür fiili içkin ve geçici olmak üzere ayıran Brentano'nun eğitsel kaynaklarına bir göz attığımızda cevap oldukça açıktır. Geçici fiiller, nesnelerini değiştiren fiillerdir (ısıtma nesneyi sıcak hale getirdiği için geçici bir fiildir). İçkin fiiller nesnelerini değil, etmenlerini değiştirir. Doktorun hastayı iyileştirip iyileştirmediğini anlamak için hastayı muayene ederiz; hastasına âşık olup olmadığını anlamak için, doktoru gözlemleriz. Brentano'nun ruhsal ve fiziksel fenomen ayrımı içkin ve geçici fiiller arasındaki ayrım ile örtüşür.[3]

Husserl Brentano'dan kasıtlılık (*intentionality*) kavramını devralmış, 1901 itibarı ile sisteminin en önemli parçası haline getirmiştir. *Logical Investigations* adlı eserinin beşincisinde, bilincin kasıtlı deneyim ve hareketlerden oluştuğunu ve bilinçte bulunan farklı unsurlar arasında ayrımlar yaptığını anlatır. Bir hareketin kasıtlılığı ne *hakkında* olduğudur; ayrıca buna hareket konusu-anlamı ve sonraki eserlerinde *noema* (düşünce içeriği) adı verilir. Zihinsel bir öğeye kasıtlılık, anlamlandırma eylemi (*Meinen*) ile verilir. İki tür anlam vardır: birisi kelimeye önem veren bir diğeri ise

---

3 Bakınız, söz gelimi, Aquinas, *Summa Theologiae*, la 18. 3 ad 1.

önermeye anlam kazandırandır. 'Her anlam ... ya sözde ya da önermesel anlamdır ya da daha da açık olmak gerekirse, ya bütün bir cümlenin anlamıdır ya da böyle bir anlamın olası bir kısmıdır' (*LI* vi. 1).

Her zihinsel eylem, özel bir türe ait, konusu ile belirlenecek belirli tür bir eylem olacaktır. Her bir at düşüncesi, kimin düşüncesi olursa olsun, bütünüyle aynı türe aittir; ve *at* kavramı bütün bu düşüncelerin ait olduğu türdür. Benzer bir şekilde, herhangi birisi kanın sudan daha yoğun olduğunu her söylediğinde, bu yargının anlamı, yani *kan sudan daha yoğundur* önermesi, bu tür yargıların bütünüyle ait olduğu türdür. Eğer A B yargısına karar verirse, A'nın yargısı ve B'nin yargısı farklı bireysel zihinsel olaylar ise, aynı maddeleri olduğu için ikisi de aynı türün örnekleridirler. Sonraki yazılarında Husserl bireysel eyleme *noesis*, buna özel içeriğe ise *noema* demiştir.

Konuların olduğu gibi eylemlerin özellikleri de vardır. Anlamı olan yalnızca kelime ve cümleler ve de inanmak ve bilmek gibi ilintili zihinsel eylem ve durumlar değildir. Algının, hayal gücünün, duygunun, ve istemin de anlamı vardır. Roma'yı görmem ve Roma'yı hayal etmem konusu, ya da yönelimsel nesnesi ortak olan eylemlerdir, ancak görmek hayal etmekten farklı olduğu için farklı özellikleri olan eylemlerdir (*LI* vi. 22).

Husserl'in kasıtlılık teorisi verimli bir teoridir, zekice gözlemler ve değerli ayrımlar içerir. Ancak, zihinsel fenomenin evreninin temelini oluşturan anlamlandırma eyleminin doğası gizemini korumaktadır. 1920 ve 1930'larda bazı filozoflar kasıtlılığı olduğu gibi ekarte edecek bir zihin felsefesi sunmaya çalışmışlardır. Bertrand Russell, *Analysis of Mind* [Zihin Analizi] adlı eserinde, onu sona erdiren olaylar bağlamında tanımlanabilir hale getiren arzuyu sunmuştur.

> Zihinde oluşan herhangi bir tür –duygu, imge, inanç ya da duygu; kesilmediği sürece, şartlar oluşana kadar devam eden bir dizi eylemin nedeni olabilir. Bu tür eylemlere 'davranış döngüsü?' deriz.... Böyle bir oluşum döngüsüne neden olan özelliğe 'rahatsızlık' denir... döngü sükûnet durumunda ya da mevcut durumu devam ettirme eğiliminde olan eylemler olduğunda sona erer. Bu sükûnet halinin başarıldığı duruma döngünün 'amacı', rahatsızlığı içeren ilk zihinsel oluşuma, sükûnet getiren duruma duyulan 'arzu' denir.

> Sükûnet getirecek durumlara ilişkin gerçek bir inanç eşlik ederse arzuya 'bilinçli'; etmezse 'bilinçaltı' denir. (*AM* 75)

Russell'a göre davranış döngüleri, rahatsızlık yaratan zihinsel olaylar tarafından nedensel olarak başlatılırlar. Bu olayların doğası sisteminde açıklanmamıştır. Ancak diğer filozoflar ve psikologlar, kendi arzu ve duygu görüşlerinde zihinsel olayları ekarte etmişlerdir. Davranışçı ekole göre özellikle Pavlov 1927 yılında şartlı refleks teorisini sunduktan sonra zihinsel ve bedensel olaylar arasındaki ilişki nedensel olarak algılanmamıştır. Davranış döngüleri zihinsel olayların etkileri değil, arzu ve tatmin gibi şeylerin gerçek bileşenleridir. Davranışçılar zihinsel eylem ve durum bilgilerini, bedensel davranış parçalarının gizli bilgileri olarak, ya da en azından bedensel olarak belirli şekilde davranma eğilimi olarak görmüştür. Böylece kasıtlılık psikoloji konularından yok olmuştur.

Wittgenstein'ın Geç Dönem Zihin Felsefesi

Russell'ın arzu ve beklenti görüşüne tepki olarak Wittgenstein, sonraki zihin felsefesini geliştirmiştir. Russell'ın görüşünde yanlış olan kasıtlılığı göz ardı etmesidir demiştir ve Husserl'e dil ve düşünceyi anlayabilseydik kasıtlılığın çok önemli olacağı konusunda hak verir. Bu konuda doğru bir görüş bildirmek felsefenin en önemli sorunlarından bir tanesidir.

> Temsilin tüm sorununu içeren o'dur (bu resim onu temsil eder).
>
> Bu resmin bu nesnenin portresi olduğu konusunda yani onu temsil etmesi gerektiği konusunda kriter nedir, bu nasıl doğrulanır? Resmi portre haline getiren benzerlik değildir (bir kişiye çok benzeyebilir, ancak birinin portresi daha az benzeyebilir)…
>
> Arkadaşımı hatırlayıp 'zihin gözüyle' gördüğümde zihinsel imge ile özne arasındaki ilişki nedir? Aralarındaki benzerlik nasıldır? (*PG* 102)

Wittgenstein'ın zihin felsefesindeki başarısı, davranışçıların Husserl'ın görüşünün ilintili olduğu, Descartesçı bilinç resmini kabul etmeden reddettikleri kasıtlılık ilkesini sürdüren açıklamasıdır.

Wittgenstein'ın zihin felsefesine katkılarını anlatmanın bir yolu, benzersiz bir duyarlılıkla insan zihninin ruh hatta cisimlenmiş bir ruh olma-

dığını gösterdiğini söylemektir. En önemlisi, birinci şahıs konuşmalarda geçen Descartesçı ego, benlik ya da *moi* (ben) diye bir şey yoktur. Bunun sebebi 'ben' kelimesinin benlikten başka bir şeyi ifade etmesi değil; 'ben' kelimesinin herhangi bir ifadesinin olmamasıdır. Benlik, filozofların dönüşlü zamirleri yanlış anlamasından ortaya çıkmış saçmalığıdır.

Descartes bir bedeni olduğundan şüphe duyabileceğini ancak var olup olmadığından şüphe duyamayacağını söylediğinde, bu argüman için 'ben' kelimesini bedeninin parçası olmadığı bir şey için kullanabilmesi olasılığı gerekliydi. Ancak bu büyük bir yanlış anlaşılmadır. Benim 'benliğim' kendimin bir parçası hatta kendimin ana parçası değildir; bu, açıkça görünüyor ki kendimdir. 'benim bedenim' söz konusu olabilir, ancak bu sahiplik sıfatı, kendimden farklı bir bedenin sahibi olan bir 'ben' olduğu anlamına gelmez. Bedenim sahip olduğum bir şey değil, olduğum şeydir tıpkı Roma şehrinin Roma'nın sahip olduğu bir şehir değil, Roma olduğu gibi.

Zihnin bir ruh olmadığını söylerken ifade edilen ikinci şey, bunun içgözlem ile ulaşılabilecek ruhani bir ortam ya da zihinsel olayların ve işlemlerin bir mevkisi olmadığıdır. Wittgenstein zihnin doğası üzerine hepimizin kabul etmeye meyilli olduğumuz bir söylenceyi sık sık eleştirir. Bizler, zihnimizde bir mekanizma hayal ederiz, bu ilginç mekanizma kendi gizemli ortamında oldukça iyi işler ancak gerçek anlamıyla bir mekanizma olarak anlaşıldığında muğlâk olarak kalır. Wittgenstein bunun saklı ya da gizli bir anlamsızlık olduğunu düşünmüştür. Bu gizli anlamsızlığı aşikâr hale getirmenin yolu bu mekanizmanın gerçekten var olduğunu düşünmektir.

Örneğin, birini tanıdığınızda yaptığınız onun zihinsel bir resmine başvurmak ve şimdi gördüğünüzün resimle uyuşup uyuşmadığını kontrol etmektir şeklinde düşünmek cazip gelebilir. Wittgenstein, zihnimizde bu anlamsız fikir olursa kendimize bunun anlamsız olduğunu tanıma işlemini hiçbir şekilde açıklamadığını gösterebiliriz, der. Gerçek dünyada zihinsel bir resim değil de gerçek bir resim ile bu sürecin var olduğunu varsayarsak, ilk baştaki sorun yine karşımıza çıkar. Onu tanımak için kullanmak amacıyla bu resmin, o insanın resmi olduğunu nasıl anlayabiliriz? Bu durumda açıklama algısı yaratan tek şey ilk varsayımın bulanık olmasıdır; yani sürecin zihnin ruhani bir ortamda yer aldığı varsayımıdır.

Bazı filozof ve psikologlara göre, zihnin bilimsel teorisinin görevi zihinsel durum ve süreçlerin oluşumu ile beyinde durum ve süreçlerin oluşumu

arasında bir bağlantı ilkesi kurmaktır. Bu bağlantı ancak zihinsel olaylar (örn. düşünceler, anlayış ışıkları gibi) fiziksel olayların ölçüldüğü gibi ölçülebilirse olası olabilir. Ancak elektroliz ve oksitlenmenin fiziksel bir ortamda bir süreç olduğu gibi, düşünce ve anlayış ruhani bir ortamdaki süreçler değillerdir. Wittgenstein'ın 'düşünmek' ve 'anlamak' kelimelerinin kullanımı üzerine yaptığı itinalı analizle gösterdiği üzere düşünce ve anlayış aslında süreç değildir. Birinin bir cümleyi anlayıp anlamadığına karar vermek için kullandığımız ölçüt, cümleyi söylerken ya da yazarken hangi zihinsel süreçlerden geçtiğine karar vermek için kullandığımız ölçütlerden oldukça farklıdır (*PG* 148).

Zihni ruhanî bir ortam, düşünce ve anlayışı da o ortamda gerçekleşen süreçler olarak düşünenler, bu ortama girilebileceğine bunun da yalnızca içgözlem ile gerçekleştirilebileceğine inanırlar. Bu açıdan zihin, en az dış dünya kadar araştırılmayı hak eden iç dünyadır. Ancak yeterli zaman, para ve enerji verildiğinde herkes dış dünyayı araştırabilir ama her birimiz yalnızca kendi iç dünyamızı araştırabiliriz. Bizler bunu kendimizin direkt giriş hakkı olduğu bir yere içerden bakarak gerçekleştirebilirken, diğerleri sözlü ifademizi kabul ederek ya da fiziksel davranışlarımızdan çıkarımlar yaparak öğrenebilirler. Bir yanda bilinç diğer yanda konuşma ve davranış arasındaki ilişki bu durumda tesadüfîdir.

Wittgenstein'ın en büyük becerilerinden biri bu anlayışı yok etmekti. Bilinç ve ifade arasındaki ilişki yalnızca tesadüfî ise, bildiğimiz kadarıyla dünyadaki her şey bilinçli olabilir. Bu, ancak kendi kendimize bağlantı kurabildiğimiz bilincin özel bir şey olduğu fikriyle de; şu anda üzerinde oturduğum sandalyenin bilinçli olduğuyla da tutarlılık sağlar. Bildiğimiz kadarıyla, dayanılmaz bir acı içinde olamaz mı? Tabii ki öyleyse, bu durumda sürekli bir dayanıklılık gösterdiği hipotezini de eklememiz gerekir. Neden olmasın?

Bilinç davranıştaki ifadesi ile gerçekten yalnızca tesadüfî olarak bağlantılı ise, diğer insanlara bunu atfetmemiz konusunda da kendimizden emin olabilir miyiz? İnsanların bilinçli olduğuna dair tek kanıtımız, *kendi* içimize baktığımızda her birimizin bilinci *orada* görmesidir. Ancak bir kişi nasıl bu kadar sorumsuzca kendi durumunu genelleyebilir? Diğerlerinin içerisine bakamaz: içgözlemin temeli bunu kendi kendimize yapmamız gereken bir şey olmasıdır. Diğer insanların davranışlarından nedensel tüm-

dengelim de yapılamaz. Diğer insanların bilinçleri ve davranışları arasında bir bağıntı, bağıntının ilk maddesi prensipte gözlemlenemez olduğundan kurulamaz.

Wittgenstein 'Yalnızca insanlar ve insana benzeyenler için (insan gibi davrananlar); görebilir, kördür; duyar; sağırdır; bilinçli ya da bilinçsizdir denilebilir' demiştir (*PI* ı. 281). Bu kişinin davranışçı olduğunu göstermez; deneyimi davranışla hatta davranma yeteneği ile tanımlamaz. Asıl nokta şudur ki; kişinin sahip olabileceği deneyim, nasıl davranabileceğine bağlıdır. Yalnızca satranç oynayabilen bir kişi kaleyi şahın yanına koyma isteği duyabilir; yalnızca konuşabilen bir kişi küfretme dürtüsüne yenilebilir. Yalnızca yiyebilen bir kişi acıkabilir ve yalnızca aydınlık ve karanlık ayrımını yapabilen bir kimse görsel deneyim edinebilir.

Belirli türlerden deneyimler ve belli şekillerde davranma kapasitesi arasındaki ilişki, yalnızca tesadüfî bir bağlantı değildir. Wittgenstein *gösterge* (symptoms) ve *ölçüt* (criteria) adı verilen, şartların oluşumunda kullanabileceğimiz iki tür kanıt arasında ayrım yapmıştır. Bir kanıt ve ondan çıkarılan sonuç arasındaki bağlantı deneysel keşif gerektirdiği zaman, teori ve tümevarım süresince, kanıta gösterge denir; kanıt ve sonuç arasındaki ilişki deneysel keşiflerle bulunması değil de durumdaki şartları bilen bir kişi tarafından anlaşılması gereken bir şey ise, kanıt artık sadece gösterge değil, söz konusu olayın ölçütüdür. Geceleyin kırmızı bir gökyüzü bir sonraki sabah havanın iyi olacağının göstergesi olabilir ancak bulutların olmaması, parlak bir güneş vb. artık iyi havanın göstergesi değil, ölçütüdür. Benzer bir şekilde kaşımak kaşınma eyleminin ölçütüdür ve 'Üç Kör Fare'yi ezbere okumak biliyor olmanın ölçütüdür –tabii ki kaşınan herkesin kaşımamasına ve bir kişinin ezberden okumadan da bu şiiri yıllarca biliyor olabilmesine rağmen.

Ölçüt kavrayışından faydalanarak, Wittgenstein ikicilik ve davranışçılık arasında kalmıştır. Belirli zihinsel olayların bedensel davranış olmadan da gerçekleşebileceği konusunda ikicilerle hemfikir olurken; diğer yandan da zihinsel olayları insanlara bağlama olasılığının davranışsal bir ifadesi olan hareketlere dayandığı konusunda da davranışçılara katılmıştır.

Zihni davranışla tanımlamak yanlışsa, Wittgenstein'e göre zihni beyinle tanımlamak daha da yanlıştır. Bu tür bir maddeleştirme davranışçılıktan daha büyük bir felsefi hatadır çünkü zihnin davranışla beyne göre

daha yakın bir ilişkisi vardır. Zihin ve davranış arasındaki ilişki ölçütseldir, deneyimden öncesine dayanır; zihin ve beyin arasındaki ilişki tesadüfîdir, deneysel bilimle keşfedilebilir. Zihin ve beyin arasında herhangi bir bağlantının keşfi, zihni tasvir etme konusunda günlük kavramları, davranışsal ölçütlere nakledilen kavramları başlangıç noktası olarak almalıdır.

Wittgenstein'den sonra zihin felsefesindeki gelişmelerin materyalizmdeki hataların ikicilikteki hatalarla birleştirilebileceğini göstermesi oldukça ilginçtir. Zihnin doğası üzerine en yaygın yanlış anlaşılmalardan bir tanesi, zihnin bedenle olan ilişkisinin bir yanda küçük bir insan ya da homunkulüs diğer bir yanda bir araç, alet ya da makine arasındaki ilişki gibi gösterilmesidir. Ortaçağ ressamlarının Bakire Meryem'in ölümünü, ağzından küçük bir bakirenin çıktığını göstererek ifade ettiklerini gördüğümüzde gülümseriz; ancak bilişsel bilim adamlarının eserleri de olmak üzere hiç olmayacak yerlerde aynı şeyle karşılaşabiliriz.

Descartes ilk retinal imgelerin varlığından bahsettiğinde, nesneyi gördüğümüzde beynimizin içinde imgeyi görebilmemiz için bir çift göz daha olduğunu düşünerek; imgeler ve nesneleri arasındaki benzerlik dolayısıyla yanlışa düşmememiz konusunda bizleri uyarmıştır. Ancak kendisi görmenin, ruhun beyin epifizinde bir imge görmesiyle açıklanacağına inanmaktaydı. Bu 'homunkulüs yanılgısı' olarak adlandırılan durumun çarpıcı bir versiyonudur –bu da insan deneyim ve davranışını, sıradan bir insan içerisinde küçük bir insan olduğunu varsayan bir açıklama girişimidir.

Homunkulüs yanılgısında yanlış olan nedir? Aslında, eğer nörofizyologların gözlemleyebildiği, gözle görülür ortamın özellikleriyle eşleştirilebilir kalıplardan söz ediliyorsa beyinde bulunan imgelerden bahsetmekte bir sorun yoktur. Yanlış olan şey bu eşleşmeleri simge olarak kabul etmek, zihinde görülebilir olarak düşünmek ve görmenin bu imgelerin zihinde algılanmasında oluştuğunu söylemektir.

Yanlış olan nokta, bu tür bir ifadenin görmeyi açıklıyor gibi görünmesidir ancak bu açıklama açıklaması gereken özellikleri daha da karıştırmaktadır. Çünkü beyin epifizindeki zihin ve imge arasındaki ilişkiyi, çevrede gördüğümüz bir görüntü ve insan arasındaki ilişki gibi olduğunu kabul edersek; zihin ve imge arasındaki karşılaşmadan konuşmanın aydınlatıcı bir gücü olacağını düşünürüz. Ancak insanlarda açıklama gerektiren her şey, homunkulüs gibi açıklanmamış ve aykırı bir şekil alır.

Şimdilerde, zihin için yeni bir bilişsel bilim oluşturmak için çaba sarf edildiğinde homunkulüsün rolünü genelde beyin ya da beynin parçaları alır. Beynimizin soru sorduğu, sorunları çözdüğü, sinyalleri deşifre ettiği ve hipotezleri oluşturduğu söylenebilir. İnsani yetenekleri insanın parçalarına bağlayanlar, Wittgenstein'ın uyarılarını dikkate almamıştır, 'Yalnızca insanlar ve insana benzeyenler için (insan gibi davrananlar); görebilir, kördür; duyar; sağırdır; bilinçli ya da bilinçsizdir denilebilir'. Ancak aynı şeyi Aristoteles bin yıl önce söylemiştir, o da 'Ruh sinirlenir demek, tıpkı ruh dokuyabilir ya da ev inşa edebilir demek gibidir. Belki de ruh acır, öğrenir, düşünür demektense insanoğlu bunları ruhuyla yapar demek daha doğrudur' (*De Anima* 408^{b}12-15), yazmıştır.

Wittgenstein'ın zihin felsefesi, aslında Aristoteles'in felsefesine çağdaş materyalist psikolojiye olduğundan daha yakındır. Bir noktada beyinle ilgisi olmayan zihinsel aktivitelerin bulunması olasılığını onaylamıştır:

> Bana beyinde ilişkilendirme veya düşünme ile ilintili bir süreç olmadığı savından daha doğal hiçbir sav yokmuş gibi gelir; bu durumda beyin işlemlerinden düşünce işlemlerini okumak mümkün değildir... Belirli psikolojik fenomenler, fizyolojik olarak incelenemeyebilir çünkü fizyolojik olarak hiçbir şey bu fenomenlere karşılık gel*emez*. Bu adamı yıllar önce gördüm: şimdi tekrar gördüm, tanıdım, ismini de hatırladım. Neden sinir sistemimde bu hatırlamanın bir nedeni olması gereksin? Neden bir fizyolojik düzenlemenin karşılık gelmediği *hiçbir* psikolojik düzenleme olamaz? Bu durum nedensellik kavramımızı kötü etkiliyorsa, tam zamanı da bu zamandır. (*Z* 608-10)

Zihinsel fenomenlerin fiziksel karşılıkları olması gerektiği fikrine karşı bu öncül saldırı herhangi bir ikicilik savunması olarak düşünülmemiştir. Bağlantı kuran, düşünen ve hatırlama işlemini yapan varlık ruhani bir töz değil, bedensel bir insandır. Ancak Wittgenstein, herhangi bir mekanik etkisel nedeninin karşılık gelmediği biçimsel ya da amaçsal neden olan maddi bir araçla işlem yapmayan Aristocu ruh ya da entelekyayı bir olasılık olarak düşünüyor gibi görünmüştür.

9.

Etik

Çoğunluğun En Mutlu Hali

Birçok ahlak sisteminde mutluluk çok önemli bir kavramdır. Kökleri Platon ve Aristoteles'e dayanan birçok ahlak filozofu, mutluluğu üstün iyilik olarak görmüşlerdir, hatta bazıları insanların bütün seçeneklerinde mutluluğu aradıklarını doğrulayacak kadar ileri gitmişlerdir. Mutluluğun öncüllüğüne karşı çıkmasıyla Kant farklılık yaratmıştır. *Groundwork* adlı eserinde mutluluğun değil görevin üstün etiksel dürtü olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda; ilk bakışta Bentham her hareketin, mutluluğu artırması ya da azaltması gerektiği görüşüne uygun olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylediğinde, tek yaptığı çoktandır geçerli olan görüşü tekrardan doğrulamak olmuştur. Ancak daha yakından incelendiğinde Bentham'ın en büyük mutluluk ilkesinin geleneksel mutlulukçuluktan oldukça farklı olduğunu görürüz.

En başta Bentham mutluluğu haz ile tanımlar: hareketin üstün kaynağı olan hazdır. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş]'in ünlü girişi aşağıdaki gibidir:

> Doğa, insanoğlunu iki egemen hükümdarın etkisi altında bırakmıştır, acı ve haz. Ne yapmamız gerektiğini gösteren de, ne yapacağımıza karar veren de onlardır. Bir yanda doğru ve yanlış, diğer bir yanda neden-sonuç ilişkileri onların tahtına zincirlenmiştir. Yaptığımız, düşündüğümüz, söylediğimiz her şeyde, bizleri yöneten

> onlardır: bağımlılığımızdan kurtulmak için yaptığımız her şey yine onları yansıtır ve doğrular. (*P* 1.1)

Bu durumda, Bentham'a göre mutluluğu en uç noktaya taşımak, aldığımız hazzı en uç noktaya taşımakla aynı şeydir. *Protagoras* adlı eserinde erdemin, doğru haz ve acı seçimlerinden oluştuğu tezini önerdiği için, faydacılar Platon'u ataları olarak gösterebilirler. Ancak Aristoteles mutluluk ve haz arasında bir ayrım yapar; özellikle de mutluluğu duyuların hazzı ile tanımlamayı reddeder. Bentham ise tam tersine, mutluluğu hazzın eşiti olarak almakla kalmaz, aynı zamanda hazzın kendisinin de bir duyum olduğunu söyler. 'Bu konuda incelik yapmaya ya da metafiziğe gerek yoktur. Platon'a ya da Aristoteles'e başvurmamız da gerekmez. Acı ve haz herkesin aynı hissettiği şeylerdir.'

Bentham hazzın sadece yemek, içmek ya da seks yapmakla sağlanmadığını; aynı zamanda zenginlik, hayvanlara karşı naziklik, ya da Üstün Varlığa inanmak gibi çeşitli şeylerin de neden olabileceği bir duyum olduğunu belirtme konusunda dikkatli davranmıştır. Bentham'ın hazcılık ilkesini nefse düşkünlük olarak kabul eden eleştirmenler yanılmaktadırlar. Ancak Aristoteles gibi bir düşünür için haz, tadı çıkarılacak bir aktivite ile tanımlanırken, Bentham'a göre aktivite ile haz arasındaki ilişki nedenle sonuç arasındaki ilişki gibidir. Hâlbuki Aristoteles için bir hazzın değeri tadı çıkarılan bir aktivitenin değeri ile aynı iken, Bentham'a göre nedeninin ne olduğuna bakılmaksızın her birinin değeri ve her haz aynıdır. 'Haz miktarı eşit olduğunda, raptiye oyunu da şiir kadar güzeldir' demiştir. Haz için geçerli olan şey acı için de geçerlidir: acının nedeni değil de miktarı değersizliğinin ölçütüdür.

Bir faydacı için en önemli olan şey bu durumda acı ve hazzın miktarıdır: bir harekete ya da hareket tarzına karar vermeden önce, ulaşmak istediğimiz acı ya da haz miktarını değerlendirmemiz gerekmektedir. Bentham, bu tür bir ölçmenin önemsiz bir görev olmadığını söylemiş, haz ve acı ölçümü için tarifeler önermiştir. Eğer daha yoğun ise, daha uzun sürüyorsa, ya da daha belirli ise A hazzı B hazzından daha çok sayılır. Haz kalkülüsünde, bu farklı faktörler dikkate alınmalı ve birbirleriyle karşılaştırılmalıdır. Haz veren hareketleri tartarken aynı zamanda verimlilik ve saflığı da göz önünde bulundurmalıyız: haz veren bir hareket kendisinden sonra farklı hazlar da yaratıyorsa verimlidir, sonrasında acı getirme olasılığı düşükse

de saftır. Bu kalkülüsü kendimiz için kullandığımızda bütün bu faktörler hesaba katılmalıdır; eğer kamu için kullanacaksak da Bentham'ın 'uzanım' adını verdiği farklı bir faktörü de düşünmeliyiz. Uzanım, acı ve hazzın halk arasında hangi noktaya kadar yayılacağıdır.

Bentham kalkülüsün işletimine yardımcı olması amacıyla anımsatıcı bir şiir öne sürmüştür:

> Yoğun, uzun, saf, belirli, hızlı, verimli—
> Hem haz hem acı bunlarla işaretli.
> Amacın kişisel ise, bu tür hazları ararsın;
> Eğer halk ise düşündüğün, bırak olabildiğince artsın.
> Bu tür acılardan kaçın, her ne olursa maksadın,
> Acı illa ki gelecekse de çok insana ulaşmasın. (*P* 4.2)

Haz kalkülüsünü, kamu hakkında karar verirken kullandığımızda, uzanım elzem olan faktördür. 'Çoğunluğun en mutlu hali' etkileyici bir ifadedir; ancak derinlemesine incelendiğinde belirsizliklerle dolu olduğu ortaya çıkar.

Sorulacak ilk soru '*neyin* çoğunluğu?' dur. 'Oy kullananların', 'vatandaşların', 'erkeklerin', 'insanların' ya da 'hissedebilen varlıkların' diye eklemeli miyiz? Verdiğimiz cevaba göre büyük bir farklılık oluşur. İki yüzyıllık faydacılık tarihi boyunca, faydacılar büyük ihtimalle 'insanlar' cevabını verecektir, Bentham'ın da vereceği cevap büyük ihtimalle budur. Kadınların oy kullanma hakkını savunmamıştır ama bunu yalnızca soruna yol açmasın diye yapmamıştır; prensipte en mutlu olma ilkesinin temelinde '(Kadın) cinsinin iddiasının, daha iyi olmasalar da, en azından diğeri kadar iyi oldukları' (*B* ix. 108-9) olduğunu düşünüyordu.

Son yıllarda faydacılar mutluluk ilkesini, hayvanların da insanlarla eşit hakları olduğunu söyleyerek, insanlığın ötesinde diğer hissedebilen varlıklara kadar ulaştırmışlarıdır. Büyük bir hayvan sever olmasına rağmen (özellikle kediler) Bentham bu kadar ileri gitmemiştir, hayvanların hakları olduğu fikrini de reddedecektir çünkü herhangi bir türün doğal hakları olduğuna inanmamıştır. Ancak üstün ahlaki ölçütü duyum meselesi haline getirerek, hayvanlar da bizim gibi acı ve hazzı hissedebildiklerinden dolayı, hayvanların da kendimizle aynı ahlaki topluluğa ait olduğunu

düşünmeyi mümkün hale getirmiştir. Uzun vadede bu ifade, Bentham'ın üstün ahlaki değeri, duyusal değil mantıksal aktivitelere uygun gören ve akılcı olmayan hayvanların ahlaki toplumda olmadığını düşünen klasik Hıristiyan ahlaki geleneğinden ayrılışı haline gelmiştir.

Faydacılık üzerine ikinci soru şudur, bireyler ya da politikacılar en büyük mutluluk ilkesini sürdürürken mutlu olacak insan sayısını kontrol etmeye (belirlenseler de) çalışmalı mıdır? Mutluluğun daha büyük sayılara ulaşması demek, daha çok insan (ya da hayvan) dünyaya getirmeliyiz mi demektir? Buna verdiğimiz cevap, daha da zor üçüncü bir soruya yol açar: halkın mutluluğunu ölçtüğümüzde yalnızca tam mutluluğu mu göz önünde bulundurmalıyız, yoksa ortalama mutluluğu da hesaba katmalı mıyız? Mutluluk dağılımını da miktarı kadar gözetmeli miyiz? Eğer durum buysa, mutluluk miktarı ve mutlu insan sayısı arasında zor olsa da bir denge kurmalıyız.

Bu mesele ahlak felsefesinden çok siyasi felsefenin sorudur. Ancak konumuzu kişisel ahlak meselelerine indirgesek bile, yukarıda sunulan *Introduction* adlı eserin ilk paragrafıyla ortaya çıkan sorun hala çözüme ulaşmamış olarak kalır. Burada belirtilen hazcılık iki mislidir: hem psikolojik hazcılık vardır (haz bütün hareketlerimizi belirler) hem de etiksel hazcılık vardır (haz yanlış ve doğrunun ölçütüdür). Ancak psikolojik hazcılıkta belirtilen haz, bireyin hazzıdır; etiksel hazcılıkta tetiklenen haz ise (sayılı olsa da) bütün ahlaki toplumun hazzıdır. Aslında her hareketim, kendi hazzımı yükseğe çıkarmak için önceden belirlenmişse, halkın iyiliğini en yükseğe çıkarmak zorunda olduğumu söylemenin ne anlamı var? İşte bu, faydacı gelenekte Bentham'ın takipçilerinin çalışması gereken problemdir.

Bentham diğer etiksel sistemlerle karşılaştırarak faydacılığı övmüştür. *Introduction*'ın ikinci bölümünün başlığı 'Of Principles Adverse to that of Utility'dir [Faydacılık İlkelerine Karşıt İlkeler Üzerine]. Kendisi, bu türden iki ilke listeler, bunlardan birincisi riyazet ilkesi, ikincisi ise sempati ve antipati ilkesidir. Mutluluk oranını azaltan hareketleri onaylama eğiliminde olan riyazet ilkesi, faydacılık ilkesinin tam tersidir. Sempati ve antipati ilkesini kabul eden bir kişi ise, olayları kendi duygularıyla uyumlu olup olmamasına göre iyi ya da kötü olarak nitelendirir (*P* 2. 2).

Bentham'ın riyazet ilkesi, bir bostan korkuluğu oluşturur. Dinî gelenekler aslında beden riyazetine ve özveriye çok kıymet verir; ancak en di-

nine düşkün öğretmenler arasında bile acı çekme cezasını kendi için her hareketin ilişkilendirme ilkesi haline getiren kimse yoktur. Sofu ya da din-dışı hiç kimse hiçbir zaman en çok sayıda insanın mutsuzluğu ilkesini önermemiştir. Bentham'ın kendisi de 'Riyazet ilkesinin hiçbir zaman herhangi bir yaşayan varlık tarafından uygulanmadığını, hatta uygulanamayacağını' kabul eder (*P* 2. 10).

Sempati ve antipati ilkesi, her türden ahlaki sistemleri kapsayan bir terimdir. Bentham, sempati ve antipatiye, ahlak duygusu, sağduyu, anlayış, doğruluk kuralı, şeylerin uygunluğu, doğa kanunu, doğru mantık vb gibi çeşitli isimler verilebileceğini söyler. Bentham bu tür manşetlerle kendini sunan ahlaki sistemlerin, bireysel subjektif duygulara başvurmadan önce göz kamaştırıcı bir ekran yerleştirdiğine inanır. 'Birçok düzenekte herhangi bir dışsal standarda başvurma zorunluluğundan ve okuyucuların kendilerine bir sebep olarak yazarın duygu ya da fikrini kabul etmesinden kaçınmak için hepsini içerirler' (*P* 2. 14). Bir şeyin doğruluğunu anlamak için Tanrının istencine başvuramayız; Tanrının istencine uygun olup olmadığını bilmek için önce doğru olup olmadığını bilmeliyiz. 'Tanrının memnuniyeti olarak adlandırılan şey, kim olursa olsun inancından Tanrının memnun olduğunu söyleyen ya da öyleymiş gibi davranan kişinin hazzından fazla ya da az olmamalıdır ve değildir de (vahiy dışında) (*P* 2. 18).

Bentham faydacılık ve diğer ahlaki sistemler arasında gerçekten önemli olan farkı ortaya çıkarmaz. Ahlaki filozofları mutlakçı ve sonuççu olarak ikiye ayırabiliriz. Mutlakçılar, doğası gereği yanlış olan, sonuçlarına bakılmaksızın asla yapılmaması gereken hareket türleri olduğuna inanırlar. Sonuççular ise hareketlerin etikliğinin sonuçlarına göre yargılanması gerektiğine ve belirli durumlarda sonuçlarıyla haklı çıkarılamayacak hareket türü olmadığına inanırlar. Bentham'dan öncesine kadar çoğu filozof doğal kanunlara ve doğal haklara inandıkları için mutlakçılardı. Doğal haklar ve doğal bir kanun var ise, bu haklara zarar veren ve kanunla da çatışan bazı hareketler sonuçları ne olursa olsun yanlıştır.

Bentham, hiç kimsenin ne olduğu konusunda anlaşamayacağını söyleyerek doğal kanun kavrayışını reddeder. Gerçek hakların ancak pozitif hukuk ile verildiğine inandığı için doğal haklara alaycı yaklaşırdı ve en çok küçümsediği şey ise doğal hakların iptal edilemeyeceği fikri idi. 'Doğal haklar anlamsızdır: doğal ve zamanaşımına uğramayan haklar da sözbilimsel

olarak anlamsızdır –yani tam bir anlamsızlık' (*B* ii. 501). Doğal kanun ve doğal haklar yoksa hiçbir hareket, belirli bir durumda, bu tür bir hareketin sonuçları düşünülmeden göz ardı edilemez.

Bentham ve daha önceki ahlakçılar arasındaki bu fark oldukça önemlidir ve kolayca gösterilebilir. Aristoteles, Aquinas ve neredeyse bütün Hıristiyan ahlakçılar zinanın yanlış olduğuna inanmışlardır. Bentham için durum bu değildir: aldatan kimsenin öngördüğü sonuçlar göz önüne alınmadan ahlaki bir yargıya varılmamalıdır. Doğal kanunlara inanan bir kişiye, Herod ya da Nero'nun suçsuz 5000 vatandaşını öldürdüğü söylendiğinde hemen 'Bu çok kötü bir hareketti' der. Tam bir sonuççu, böyle bir yargıya varmadan birkaç daha soru sormaya gerek duyar. Bu katliamın sonuçları nelerdi? Monarşi neyi öngördü? Bu 5000 kişi yaşasa ne olurdu?

Faydacılığın Modifikasyonları

John Stuart Mill de, Bentham gibi bir sonuççuydu. Ancak diğer bir yandan Bentham'ın öğretisinde kırıcı bulunan özellikleri de yumuşatmıştır. Ellili yaşlarının sonunda yazdığı *Utilitarianism* [Faydacılık] adlı eserinde, çoğu insanın, yaşamın hazdan öte bir amacı olmadığı fikrinin yalnızca hayvanlar için geçerli olduğunu düşündüğünü belirtmiştir. İnsanların, hayvanlarla paylaştığı özelliklerden öte zihinsel yetkileri olduğunu yok saymanın akıllıca olmayacağını söyleyerek buna yanıt verir. Bu da sırf miktar olarak değil kalite olarak da zevkleri ayırt edebilmemizi sağlar. 'Bazı haz türlerinin diğerlerinden daha arzulanabilir ve daha değerli olduğu gerçeğini kabul etmek faydacılık ilkesine uygundur' (*U* 258).

Bu durumda farklı hazları nasıl sınıflandırabiliriz? Mill 'iki hazdan ikisini de yaşayan herkes ya da neredeyse herkes, ahlaki olarak tercih etme zorunluluğundan bağımsız biçimde, birini kesin biçimde yeğlerse, işte o daha fazla arzulanan bir hazdır' der. İşte bu ayrımla bir faydacı, hayvan ile kendisi arasında bir fark oluşturabilir. Yabani hazların en yüksek seviyesi vaat edilse bile, çok az insan daha düşük bir hayvan haline gelmek istemeyecektir. 'Tatmin olmuş bir domuz olmaktansa, tatmin olmamış bir insan olmak daha iyidir'. Yine, hiçbir zeki, eğitimli insan ne verilirse verilsin, akılsız bir cahil olmak istemeyecektir. 'Tatmin olmamış bir Sokrates olmak, tatmin olmuş bir akılsız olmaktan iyidir' (U 260).

Mill'e göre mutluluk yalnızca rahatlık değil aynı zamanda asalet duygusu da içerir; daha düşük hazların hepsi bu duygu olmazsa asla mutluluğa ulaşamaz. Buna göre en büyük mutluluk ilkesi şu şekilde düzeltilmelidir:

> Sayesinde ve dolayısıyla diğer bütün şeylerin arzu edilen hale geldiği, üstün amaç (kendimizinkini de diğer insanların iyiliğini düşünsek de) hem miktar olarak, hem kalite olarak olabildiğince az acı barındıran haz konusunda mümkün olduğunca zengin bir varlıktır; kişisel bilinç ve kişisel gözlem alışkanlığının eklenmesi gereken, deneyim fırsatı sahipleri tarafından tercih edilen kalitenin sınanması ve de bunun miktarının ölçüm kuralı, en iyi kıyas aracıyla donatılabilir. (*U* 262)

Bu durumda, eleştirmenlerin Mill için faydacılığın hayvanî olmak zorunda olmadığı fikrini kabul ettiklerini varsayalım. Yine de insan doğasındaki en iyiye hitap etmediği konusunda ısrarcı davranabilirler. Erdem, mutluluktan daha önemlidir, feragat ve özveri insan doğasının mükemmelliğidir. Mill, bir insanın diğerlerinin iyiliği adına kendi mutluluğundan vazgeçmesinin asil bir davranış olduğunu kabul eder –ancak kahraman ya da şehit kişi dünyadaki mutluluğu artıracağına inanmasaydı yine de bu fedakârlığı yapar mıydı? Herhangi başka bir amaçtan dolayı dünya zevklerinden kendini mahrum bırakan kişi, 'ancak bir sofu kadar takdire şayandır.'

Faydacılığa iki farklı şekilde itiraz edilmiştir. Ahlaki bir kural olarak, ya çok sıkı olduğu ya da çok gevşek olduğu düşünülür. Çok sıkı olduğundan şikâyet edenler, insanın her hareketinde yalnızca kendini değil ayrıca evrensel mutluluğu düşünmesi, ortalamanın üstünde, bir aziz derecesinde fedakârlık gerektirir şeklinde düşünürler. Ayrıca, o anda var olan seçeneklerden hangisinin en fazla mululuk vereceğini anlamaya çalışmak bile, insanüstü bir hesaplama gücü gerektirir. Faydacılın çok gevşek olduğunu söyleyenler ise, hareketler üzerindeki mutlak yasakları kaldırmasının, ahlaki kişilerin istedikleri zaman kendilerini, aksi takdirde çok kötü olarak algılanacak bir hareketi haklı çıkaracak özel bir durumda olduklarına ikna etmelerine bir kapı açtığını söylerler. Tanıştıklarından sonra Mill'in Harriet Taylor'a yazdığı sözlerden de alıntı yapabilirler:

> Çoğunlukla herkesin mutluluğunu sağlamak için gerçek ve güçlü bir arzunun duyulduğu yerde, genel kurallar, mutlak zorunluluklar

> değillerdir, sadece akla bunu hangi yolla gerçekleştireceği konusunda yardımcı olurlar. Arzuların dışında her şeyi doğru, 'hayal gücünü ulvi ve saf' kabul eder, bütün yanlış görünen şeyleri de göz ardı edersek, 'temiz olana her şey temiz görünür.'[1]

Utilitarianism adlı eserinde Mill her iki cephe için de bir savunma sunar. Aşırı zor şeklindeki bahanelere karşın, bizleri ahlaki standartlar ve hareket dürtüsü arasında bir ayrım yapmaya zorlar: faydacılık üstün ahlaki standart olarak evrensel mutluluğu öne sürerken, her hareketin amacının bu olması gerekliliğini sunmaz. Dahası, her durumda haz kalkülüsüne başvurmak da gereksizdir: 'bir kişi bir başkasının hayatına ya da malına kast ettiğinde, hayatında ilk defa cinayet ya da hırsızlığın insan mutluluğuna zararı olur mu diye düşünmeye başlaması gerekirmiş gibi' konuşmak gülünç bir durumdur (*U* 275). Faydacılığın gevşek olduğunu öne sürenlere bu *tu quoque*[2] diyerek yanıt verir: bütün ahlaki sistemler çelişkili zorunluluklara yer vermelidir, fayda da 'kötü şeyler yapmamıza bahaneler bulmamıza yardımcı olan, kendi bilincimizi kandırma aracı' olan bir öğreti değildir (*U* 277).

Faydacılıkta Mill'in kendisinin en çok ciddiye aldığı zorluk, menfaatlerin (doğru olmasa da elverişli olan yola başvurmayı) adalete tercih edilmesini haklı çıkaran bir reçete olduğu iddiasıdır. Mill, yargı emirlerinin genel menfaat alanının bir parçasını oluşturduğunu söyleyerek cevap verir, ancak menfaatimize olan, ahlaki olan ve adil olan arasında fark bulunmaktadır. Eğer bir şeyin menfaati oluyorsa (genel mutluluğa vesile olması anlamında), faydacılık şartları düşünüldüğünde yapılması gerekir, ancak herhangi bir görevin mevzu bahsi olması gerekmez. Bir şey menfaatimize değil ama ahlaki ise, görev ortaya çıkar; ve görev kavrayışında kişi haklı olarak o davranışı gerçekleştirmesi konusunda zorlanabilir. Ancak bütün görevler, diğer insanlarla bağlantılı haklar ortaya çıkarmaz, bu da genel ahlak ile belirli durumdaki adalet arasındaki farkı oluşturur: 'Adalet, yalnızca yapılması doğru, yapılmaması da yanlış olan değil, aynı zamanda bir bireyin bizlerden ahlaki hakkı olarak isteyebileceği bir şeyi ifade eder' (*U*

1 F. A. Hayek, John Stuart Mill and Harriet Taylor (Londra: Routledge, 1957), 59.

2 *Lat.*: "Sen de", "Sen dâhil"; kişinin bir suçlama karşısında kendisini suçlayan kişinin de önceden hâlihazırda aynı suçu işlemiş veya işlemekte olduğunu ima eden bir savunma argümanı. (*yhn.*)

301). Mill için adalet ve *ahlaki* haklar arasındaki bağlantıyı ifade etmek önemlidir: çünkü adil olmayan yasal haklar ve yasayla çatışan adil istekler olabileceğini vurgular.

Mill adalet ile bağlantılı –istihkak, tarafsızlık, eşitlik– gibi çeşitli kavrayışların, faydacılık ilkesi olan menfaat ile nasıl uzlaştığını açıklar. Kalite konusunda, Bentham'ın bir vecizesinden alıntı yapar, 'herkes bir sayılır, hiç kimse birden fazla etmez' –her bireyin mutluluğu, bir diğerinin mutluluğu kadar eder. Ancak sorunu en büyük mutluluk ilkesine özgü olarak yansıtmaz, bu da bir kişinin mutsuzluğunun toplumun bütün mutluluğunu artırmak için göz ardı edilmesine yol açar.

Aslında *Utilitarianism* kitabında Mill, bu öneri şekillerinin sistemden sisteme değiştiğinin dışında, üleştirimli adalet üzerine pek az şey söyler:

> Bazı komünistler toplum işçilerinin üretimlerinin, tam eşitlik dışında herhangi bir ilkeye göre paylaştırılmasının adil olmayacağını; bazıları istekleri en çok olanın en fazla almaları gerektiğini, diğerleri kim daha sıkı çalışırsa, ya da kim daha fazla üretirse, ya da kimin hizmeti topluma daha faydalıysa bu kişilerin üretimden daha büyük bir pay isteyebileceklerini düşünür. Doğal adalet, bu fikirlerin her birinin makul biçimde yardımına başvurabilir. (*U* 301)

Feragat Bahsi ve Schopenhauer

Schopenhauer'in etik öğretisi metafiziği, özellikle de deneyim dünyasının aldatıcı olduğu ve doğru gerçekliğin kendisinin evrensel irade olduğu tezi ile yakından bağlantılıdır. Hiçlikten var olan, yaşamlarını bir hediye olarak kabul eden, bu hediyenin kaybı olan ölümle acı çekip tekrar hiçliğe dönen bireyler görürüz. Ancak yaşamı felsefi olarak ele alırsak, iradenin kendisinin bütün fenomenlerde ölümden ya da doğumdan etkilenmediğini anlayabiliriz.

> Doğanın önem verdiği şey birey değil yalnızca canlı türleridir, korumak ve olanca bereketi ile beslemek için ısrarla uğraşır… Birey ise tam tersine ne Doğaya değer vermiştir ne de verebilir, çünkü onun krallığı sınırsız zamanda, sınırsız yerde, olası bireylerin sınırsız çeşitliliği içindedir. O yüzden doğa her zaman bireyin yok olmasına

> izin vermeye hazırdır, bu durumda yalnızca var olan en önemsiz kaza ile bin türlü yok olmaya açık hale gelmekle kalmaz aynı zamanda bu onun kaderinde vardır, türlerin sürdürülmesi amacına hizmet ettiği andan itibaren Doğanın kendisi tarafından oraya yönlendirilir. (*WWI* 276)

Ölümde bireyselliğimizin yerini başka bireylerin alacağı düşüncesine, hayat boyunca her yemek yediğimizde vücudumuzdan atık çıkardığımız gerçeğine üzüldüğümüzden daha fazla üzülmemeliyiz. Ölüm yalnızca bireyselliğin unutulduğu bir uyku halidir. Ancak en az bireyin bir diğerinden farklı olduğu fenomeni kadar fenomendir. 'Kişi kendi içerisinde her şeyde bulunan istenç olduğu ve ölüm de bilincini diğer bölümlerden ayıran yanılsamayı yok ettiği için: buna öbür dünya ya da ölümsüzlük adı verilir' (*WWI* 282).

Ahlak, karakter gelişimi meselesidir; ancak Schopenhauer'e göre bunun neleri içerdiği yalnızca, Kant'ın özgürlüğü gereklilikle uzlaştırmasını kabul edersek anlaşılabilir. İrade, kendi içinde ezelden ebede kadar özgürdür; ancak doğadaki her şey, insan doğası da dâhil olmak üzere gereklilikle belirlenmiştir. Tıpkı cansız doğanın kanun ve güçlere uygun olarak hareket ettiği gibi, her insan karakterinin de hareketlerine yol açan kaçınılmaz farklı dürtüleri vardır. Bir kişinin karakterini ve ona sunulan dürtülerini tamamen bilebilseydik, güneş ve ay tutulmasını tahmin edebildiğimiz gibi onun da gelecekteki davranışlarını tahmin edebilirdik. Seçenekler sunulmadan önce iradenin nasıl karar vereceğini bilemediğimiz için, alternatifler arasından seçim yapma konusunda özgür olduğumuza inanırız; ancak aldırmazlık özgürlüğüne duyulan inanç bir aldatmacadır.

Bütün etiksel davranışlarımız karakterle belirleniyorsa, kişinin kendini geliştirmeye çalışması boşunaymış ve kendini gösteren her isteği tatmin etmek daha iyiymiş gibi görünür. Bunu reddederken, Schopenhauer birkaç tür karakter arasında bir ayrım yapar. Dünyada bize sunulan durumlara yanıtlarımızı belirleyen, zaman dışında var olan, altta yatan gerçeklik olan akıllı karakter adını verdiği bir tür vardır. Bir de, deneyim yoluyla kendi akıllı karakterimizin doğasını, kendimizin ve diğerlerinin öğrendiği deneysel karakter vardır. Son olarak, kendi bireysel karakterinin sınırlarını ve doğasını öğrenenlerin başardığı edinilmiş karakter vardır. Bunlar en iyi

anlamında karakter kişileri; kendi güçlerini ve güçsüzlüklerini bilen, projelerini ve hırslarını uygun olarak uyarlayan insanlardır.

İstençlerimiz asla değişmez, ancak farkındalık açısından birçok derecesi olasıdır. Diğer hayvanların aksine insanlar soyut ve mantıksal bilgi sahibidir. Bu durum onları çelişen dürtüleri kontrol etmekten muaf etmez sadece çelişkinin farkına varmalarını sağlar, bu da seçenekleri oluşturur. Örneğin pişmanlık, imkânsız olan bir istenç değişikliğinden değil, daha gelişmiş bir özfarkındalıktan kaynaklanan bilgi değişikliğinden doğar. 'Zihnimizi ve her anlamda kapasitesini, değiştirilemez sınırlarını bilmemiz, kendimizden memnun olmamızın en kesin yoludur' (*WWI* 306)

Schopenhauer, insanların en iyisinin kendinden memnun olacağına dair bile büyük umutlar beslemez. Hepimiz irade varlıklarıyız, doğamızın iradesi de doyumsuzdur. İstemenin bütün temeli ihtiyaç ve acıdır, ihtiyaçlarımız karşılanana kadar acı çekeriz. Ancak irade tatmin edilir edilmez, arzu nesnelerinden yoksun kalırız ve de hayat sıkıntı haline gelir. 'Yani hayat, acı ve bıkkınlık arasında bir sarkaç misali sallanır' (*WWI* 312). Yürümek sürekli düşmeyi engelledi; kendi bedenimizin ömrü yalnızca hep ölümü erteledi; zihnimizin ömrü sürekli sıkıntıyı engelledi. Yemek isteği, çalışan sınıfının derdi; eğlence isteği ise üst tabakanın derdidir. Bütün mutluluklar aslında ve temelinde olumsuzdur asla olumlu olmaz.

İradenin hükmünden kurtulmanın tek kesin yolu, bütünüyle feragat etmektir. İradenin istediği her zaman hayattır; yani eğer iradeden feragat edeceksek, önce yaşama isteğinden vazgeçmeliyiz. Kulağa intihar önerisi gibi gelmektedir; ancak Schopenhauer intiharı dünyanın ıstırabından kaçış için yanlış bir yol olduğunu belirtir. İntihara ancak bireysel yaşamın gözde büyütülmesi ile esinlenilebilir, bu da gizli yaşama isteği ile motive edilmiştir.

Feragat kendinden feragattir, ahlaki gelişim egoizmin, yani bireyin kendini dünyanın merkezi haline getirme ve kendi varlığı ve iyiliği için her şeyi feda etme eğiliminin azalmasına dayanır. Bütün kötü insanlar egoisttir: kendi yaşam iradelerini savunur, diğerlerinde var olan yaşama istencini yok sayar, zarar verir ve hatta belki de kendi yollarına çıkarsa yok ederler. Yalnızca kötü olmakla kalmayıp, aynı zamanda habis olan insanlar da vardır; egoizmin ötesine geçer, kendi amaçları için diğer insanların acılarından zevk almakla kalmaz, bunu başlı başına bir keyif olarak

görürler. Schopenhauer bu seviyede bir zalimlik örneği olarak Nero ve Robespierre'i verir.

Ancak ortalama ya da alelade seviyede kötü bir insan, kendi kişiliğini diğerlerinden çok ayrı tutarken, kendi iradesinin herkeste var olan yaşam iradenin fenomenal görünüşü olduğu konusunda pek de bilinçli değildir. Belirsiz bir biçimde bütün istencin kendisi olduğunu düşünür, bu durumda kendisi yalnızca yer ve zamana ait aldatıcı bir düş ile uzaklaşabildiği acıyı hem dayatan hem de yaşayan kişi olur. Bu farkındalık kendini vicdan azabı olarak gösterir. Kötü adamın yaşadığı vicdan azabı, iyi adamın belirtisi olan tevekkülün bir benzeridir.

Kötü insan ve iyi insan arasında orta bir karakter vardır: Adil insan. Kötü insanın aksine adil insan, bireyselliği kendisi ve diğerleri arasında mutlak bir ayrım duvarı olarak görmez. Onun için, diğer insanlar, yalnızca doğaları kendininkinden oldukça farklı olan maskeler değillerdir. Diğerlerindeki yaşam istencini, diğer insanlara zarar verme noktasına gelene kadar en az kendininki kadar tanımaya razıdır.

Gerçekten iyi insanda, bireysellik bariyeri daha büyük oranda delinir ve bireysellik ilkesi artık mutlak bir ayrım duvarı değildir. Kötü insana göre büyük bir uçurum olan birey ve diğerleri arasındaki ayrımı, iyi insan kısa süreli ve hayali bir fenomene bağlı olarak görür. 'Kendisinin o güne yetecek kadar ve kenara da koyabilecek kadar yiyeceği olduğunda, diğerlerinin açlıktan ölmesine müsamaha göstermesi, en az bir kişinin ertesi gün ihtiyacı olandan daha fazlasına sahip olmak adına açlık yaşaması kadar olası değildir' (*WWI* 373).

İyi hal ve hayırseverlik en yüksek etik mertebe değildir, iyi insan mutlaka bunun ötesine geçecektir.

> Diğer insanların sıkıntılarına kendininki kadar ilgi gösterirse ve en yüksek derecede hayırseverlik göstermek yeterli gelmeyip bir de daha çok sayıda insanı kurtaracak durumda kendi bireyselliğini feda etmeye hazırsa; bütün varlıkları kendi özü ve kendi şahsı olarak benimseyen böyle bir insan kendininkinin yanında sınırsız acıyı da göz önünde bulundurmalı ve bütün dünyanın sıkıntısını benimsemelidir. (*WWI* 379)

Bu durum onu erdemden öteye, asketizme taşır. Diğerlerini kendi gibi sevmesi artık yeterli olmayacaktır: kendi fenomenal varlığının bir ifadesi olduğu doğanın korkularını da yaşayacaktır. Bu acınası dünyanın özü olan yaşam iradesini bırakacaktır. Kendi vücudunda gösterilen dünyanın doğasını yadsımak için elinden geleni yapacaktır: iffet kurallarını uygulayacak, gönüllü olarak fakirliği seçecek, oruç tutmaya ve kendini cezalandırmaya başlayacaktır. Schopenhauer'in belirttiği ideal insan aslında Bentham tarafından suçlanan sofu ilkelerini benimsemez: 'yapmak istediği her şeyden kendini engellemek için, yapmak istemediği şeyleri istencini çürütmekten başka bir amaca hizmet etmese bile yapması için zorlar' (*WWI* 382). Bu tür bir asketizm abes bir ideal değildir; acı çekme ile öğrenilir ve birçok Hıristiyan, daha fazlasıyla da Hindu ve Budist azizleri tarafından uygulanmaktadır.

Birçok azizin hayatının absürd batıl inançlarla dolu olduğu doğrudur. Schopenhauer dini sistemlerin, çıplak hallerinde eğitimsiz çoğunluğa ulaşamayacağı için efsanelerle giydirilmiş gerçeklikler olduğuna inanır. Ancak 'bir azizin filozof olması, en az bir filozofun aziz olması kadar gereksizdir' demiştir (*WWI* 383).

Schopenhauer'in yazı gücü ve benzetmelerinin büyüsü etik sistemine bir soyluluk etkisi kazandırır. Ancak yanlış bir metafiziğe dayanır ve insanın kendi inisiyatiflerini yok eden bir sonuca ulaşır. Dünyanın hayali bir fikirden başka bir şey olduğuna inanmaya, ya da doymaz istencin üstün gerçeklik olduğunu kabul etmeye gerek yoktur. Arzu ve tatmin arasındaki durumdan Schopenhauer hayatın acı ve sıkıntı olduğuna karar vermiştir; aynı öncülden aynı gerekçelerle coşku ve rahatlık olduğunu da çıkarabilirdi. İstenç dünyasını idea dünyasından ayırt etmek ve kendisine ulaşabilmek için, her birimizi benliğimizin temel gerçeklik olduğuna ikna etmesi; her birimizi erdemden asketizme doğru olan yola tırmanmaya ikna etmek içinse, bireyselliğimizin hayalden başka bir şey olmadığına ikna etmelidir.

Schopenhauer pesimizme yönelik bir önyargıdan ziyade, sonuca ulaştığı sofuluğu neden benimsememiz gerektiğine dair ikna edici bir sebep sunmaz. Emin olmak için, bir insan ne kadar iyilikseverse, kendini diğerlerinin hayatlarıyla o kadar özdeşleştirecektir; ancak neden kendini mutluluklarıyla da değil de yalnızca acılarıyla özdeşleştirir? Asisi Azizi Francis

kendi bedenini Hintli bir mistik kadar ciddi biçimde incitmiştir ancak duası acı, karanlık ve mutsuzluğu; umut, ışık ve neşe ile değiştirmekti.

Schopenhauer tarafından önerilen iradeden tamamen feragat etme bazı yönlerden çelişkili görünür; feragat etme gönüllü ise bu da iradein bir hareketidir, gerekli ise de gerçek feragat olamaz. Schopenhauer Kant'ın gerekli olan bir fenomen ve özgür olan 'kendinde şey' arasındaki ayrımına başvurarak bundan kurtulmaya çalışır. Ancak özverili azizlerin tarihçesi fenomen dünyasına aitken, irade zamanın dışındadır. Bir veya aynı özveri hareketi hem zamanın içerisinde hem dışarısında olamaz.

Kierkegaard'ın Ahlaki Miracı

Kierkegaard'ın ahlaki sistemi Schopenhauer'in sistemine birkaç yönden benzer. Her iki filozof da, ortalama insanların etik durumuna ilişkin oldukça pesimist bir görüş taşır, ve her iki filozof da feragat etmeye varan bir yol seçer. Ancak Schopenhauer'in sistemi astetik metafiziğe dayanırken, Kierkegaard'ın sistemi Protestan Hıristiyanlığının temellerine karşıt biçimde gelişir. Etik yaşamın üst noktası olan feragat onun için inanç sıçramasının yalnızca başlangıcıdır. Schopenhauer'in programı bireyselliğin yok olmasına yol açacak biçimde düzenlenmişken, Kierkegaard Tanrının eşsiz bir varlığı olarak bireyin kendi kişiliğine tam olarak sahip olmasını amaçlar.

Kierkegaardcı ruhsal yolculuğun en son aşaması Bölüm 12'de incelenecektir; şu anki konumuz daha önceki yani; estetik ve din arasında giren etik dönemidir. Kierkegaard'ın estetik insanını duyguları yönetir ve o ruhani değerleri önemsemez; ancak onu zevk düşkünü, kültürsüz ya da cinsel sapkın olarak düşünmemeliyiz. *Either/or* [Ya/Ya da] adlı eserinde estetik kişi iki kahramandan birisi olarak; kültürlü, kanunlara itaat eden, toplumda popüler olan ve diğerlerini düşünen bir kişi şeklinde tasvir edilmiştir. Ciddi bir ahlak timsalinden onu ayıransa, o anda ona cazip gelen herhangi bir şeyi kovalamasını engelleyecek herhangi bir meşguliyete girmekten kaçınmasıdır. Seçenek özgürlüğünü korumak adına herhangi bir devlet memuriyeti ya da özel memuriyet yapmayı reddeder; yakın arkadaşlıktan ve her şeyin ötesinde evlilikten kaçınır.

Estetik bir kişi, kendi varlığının özgür olduğunu düşünme konusunda yanılır; aslında varlığı oldukça sınırlıdır.

> Bir kişi bodrumu, bir zemin katı ve *premier étage* (birinci katı) olan bir ev düşünüyor diyelim, ev öyle bir planlanmıştır ki farklı katlardaki oturanların rütbelerinin ayrımı yapılabilir; kişi bu tür bir ev ile bu tür bir insan olmanın ne olduğu arasında bir karşılaştırma yapacak olursa –insanların çoğunun maalesef gülünç bir durumu, yani kendi evlerinde bodrum katta yaşamayı tercih ettiklerini görecektir. Her insanda ruh-beden mahiyetindeki bireşim, binada olduğu gibi ruh olma amacıyla planlanır; ancak kişi bodrumda yani duygusallığın belirtecinde oturmayı tercih eder. Yalnızca orda oturmayı tercih etmekle kalmaz; hayır, yaratılışından boş olan giriş katında oturması önerilirse kızacak kadar orayı sever –çünkü aslında kendi evinde oturuyordur. (*SD* 176)

Kierkegaard bu tür bir insanın umutsuzluk içinde olduğunu söyler. 'Umutsuzluk' *Ölümcül Hastalık* adlı eserinde ve diğer eserlerinde kullanıldığı haliyle kasvet ve bunalım anlamına gelmez; estetik kişi aslında mutlu olduğuna inanabilir. Umutsuzluk yaşayan bir insan Kierkegaard'ın tanımıyla, o anki yaşamından daha fazlasına umut beslemeyen kişidir. Umutsuzluk yaşamak, daha yüksek ruhsal bir benlik başarma olasılığının farkında olmaktır. Umutsuzluk anlaşıldığı üzere nadir değil hemen hemen evrensel bir fenomendir. Kierkegaard'ın tanımlamasında, çoğu insan 'kendilerini dünyaya rehin verir'. 'Yeteneklerini kullanır, para biriktirir, dünyevi işlerini sürdürür, kurnazca hesaplar yapar vs., vs., bunlar muhtemelen tarihte görülür, ancak kendileri belirtilmez; ruhsal olarak düşünürsek her şeyi uğruna riske atacakları bir benlikleri yoktur' (*SD* 168).

Çare bulmanın ilk adımı, birinin umutsuzluk içinde olduğunu fark etmektir. Estetik bir insanın mutluluğunun gizli bir bölümünde, endişe dolu bir korku vardır. Yavaş yavaş, sefahatının kendi dağılması olduğunu anlayabilir. Kendini dağılmaya bırakma ya da etik bir varlığa kendini adayarak yukarılara çıkma seçeneğiyle yüz yüze gelir.

Bu tür bir varlığın doğası ve onu üstlenme gerekliliği, *Either/Or* adlı eserin ikinci kısmının anlatıcısı, kurgusal bir karakter olan Yargıç Vilhelm tarafından oldukça ayrıntılı bir biçimde açıklanmıştır. Vilhelm'in kendisi de etik bir toplumun daimi bir üyesidir: evli, mutlu, dört çocuk babası ve

hukuk mahkemesi yargıcıdır. Ne yazık ki, aynı zamanda Kierkegaard'ın *Either/Or* eserinin ilk kısmının estetik olan yazarına –şimdi ahlaki mektupların alıcısıdır– bahşettiği espritüel ve roman tarzından oldukça farklı olan ağır ve tekrarlarla dolu bir yazım stili vardır.

Vilhelm estetik ve etik karakter arasındaki farkı ifade etmek için her türlü yola başvurur ve aşağıdaki şekilde de özetler:

> Estetik olan her yaşam görüşünün çaresizlik olduğunu söyledik; bunun nedeni neyin olabilip neyin olamadığına dayalı olmasıdır. Bu durum; yaşamı, temel özellik olarak var olan şeylere dayandırdığından dolayı, etik yaşam görüşünde geçerli değildir. Estetik olan, insanın doğrudan doğruya olduğu şeydir; etik olan ise insanın olduğu şeyi ahlak vasıtasıyla olmasıdır. (*E/O* 525)

Kierkegaard benlik kavramına çok önem verir. İnsanlar genelde, diğerlerinin yeteneklerine ve özelliklerine sahip olmayı diler; ancak kendilerininkinden başka bir benlikleri olsun diye asla ciddi ciddi başka bir insan olmayı düşünmezler (*E/O* 517). Estetik aşamada, benlik gelişmemiş ve farklılaşmamıştır; gerçekleşmemiş ve çelişen olasılık bataklığı gibidir: hayat sonucu olmayan, isterik deneyimler dizisidir. Estet daimi bir gebelik halindedir: her zaman doğum sancısı çeker ama asla bir benlik dünyaya getiremez. Etik aşamaya girmek, kişinin doğru benliğinin –burada benlik özgürce seçilen karakter gibi bir şey anlamına gelir– değişimini üstlenmektir. Yalnızca birinin yeteneklerini geliştirmek yerine, bir görevi takip eder. Etik yaşam, görev yaşamıdır; ancak bu görev dışarıdan dayatılmaz, içsel olarak algılanır. Bireyin uygun gelişimi evrensel kanunların içselleştirilmesini içerir.

> Yalnızca bireyin kendisi evrensel olduğunda, ahlaki olan gerçekleştirilebilir. Bu bilincin sırrıdır; bireysel yaşamın hem bireysel yaşam hem de evrensel olan kendiyle paylaştığı bir sırdır... Yaşamı etik gören kimse evrenseli görür; ve etik olarak yaşayan kimse yaşamını evrensel olanda açıklar; kendini evrensel bir insan haline getirir; ama bunu kendini somutlaştırmaktan mahrum bırakarak yapmaz, çünkü bu sayede sadece o şekle bürünüp evrensel olana sızmaktan başka hiçbir şey olamaz. (*E/O* 547)

Yabancı dillerin dilbilgisinde, belirli bir kelime, isimlerin ve fiillerin çekimlendiği yolları gösteren bir paradigma olarak seçilir. Seçilen kelimelerin diğer isimler ve fiiller üzerinde herhangi bir önceliği yoktur, ancak isim ve fiillerin her biri hakkında bizlere bir şeyler öğretirler. Benzer bir şekilde Vilhelm, 'İsterse herkes, olumsallığını yok ederek değil, içinde kalıp onu yükselterek bir paradigma insanı olabilir' demiştir (*E/O* 552). İzlenecek yolu ortaya koyduğu model, bireysel erdemlerin ve medeni erdemlerin edinimine neden olur ve sonunda dini erdemlere ulaşılması ile sora erer. Kierkegaard'ın etik insan paradigması olarak genellikle seçtiği kişi Sokrates'tir. Yaşamı, etiksel aşamanın bireye ne kadar baskı yaptığını gösterir ve de destansı bir özveri gerektirir.

Yargıç Vilhelm Kierkegaard'ın etik üzerine son sözlerini bildirmemektedir, çünkü onun sistemine göre ahlaki olan en yüksek mertebe değildir. Kierkegaard, etik yaşamın iki işaretinin şeyleri gerçekleştirmemiştir yani ne işe girmiş ne de evlenmiştir. Kendisinin ve ailesinin geçmişinden dolayı, evliliğin temeli olduğuna inandığı bütün sırlarını paylaşma konusunda kendisini yetersiz hissetmiştir. Kierkegaard bizlere etiksel yaşamın istekleriyle karşılaştığında, bireyin insani zayıflığının farkına vardığını; istencin gücüyle bunun üstesinden gelmeye çalışabileceğine ancak yapamayacağını fark edeceğini söyler. Kendi güçlerinin ahlaki kanunları karşılamaya yetmeyeceğini fark eder. Bu da kişide bir suçluluk ve günahkârlık bilinci oluşturur. Bundan kaçmak isterse, etik çevreden dini çevreye geçiş yapmalıdır: yani 'iman sıçramasını' gerçekleştirmelidir.[3]

Nietzsche ve Değerlerin Yeniden-değerlendirilmesi

Nietzsche Kierkegaard'a Hıristiyanlık hayatına çağrının akılla haklı çıkarılamayacağı konusunda katılır. Ancak Kierkegaard 'sınırlı akıl için daha fena' diye sonuçlandırırken, Nietzsche 'Hıristiyanlık çağrısı için daha fena' şeklinde sonuca ulaşmıştır. Nietzsche Hıristiyanlığın mantıksız olduğunu göstermeye çok vakit harcamaz: buna karşın ana şikâyeti değersiz ve alçaltıcı olmasıdır. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* gibi eserlerde Hıristiyan ahlakının bayağı soy kütüğünü takip ettiği kadar bu konudaki iddiaları çürütmeye uğraşmamıştır.

---

3 Kierkegaard'ın iman ve din öğretisi Bölüm 12'de tartışılmıştır.

Nietzsche tarihin iki farklı ahlak türü gösterdiğini söyler. Önceki zamanlarda, güçlü, öncelikli aristokratlar, kendilerinin diğerlerinden daha üstün bir tabakaya ait olduklarını hissettiklerinden kendi özelliklerini –doğuştan asillik, cesurluk, açık sözlülük, sarışınlık, vb.– 'iyi' olarak tanımlamışlardır. Avamların özelliklerini –bayağılık, korkaklık, yalancılık ve esmerliği– kötü olarak düşünmüşlerdir. Bu üstün-ahlaktır. Aristokratların gücüne ve zenginliğine içerleyen fakir ve güçsüzler bu sistemi baş aşağı etmişlerdir. Zıtlık gösteren kendi değer sistemlerini, alçakgönüllülük, sempati ve cömertlik gibi güçsüz durumda olanları koruyan özelliklere büyük önem veren sürü ahlakını oluşturmuşlardır. Aristokrat olan insan tipini yalnızca kötü (*schlecht*) olarak değil aynı zamanda tam anlamıyla şeytani (*böse*) olarak da görmüşlerdir. Gelişen bu yeni sisteme Nietzsche 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' adını vermiştir ve suçu da Yahudilerin üzerine atmıştır.

> Aristokratlara ait denklemi (iyi=asil=güzel=mutlu=tanrılarca sevilen) bozarak, korkutucu bir kararlılıkla zıt denklemi öneren, en derin nefrete tutunan (güçsüzlerin nefreti) Yahudilerdir. 'Yalnızca çok kötü durumda olanlar iyidir; yalnızca fakir, zayıf ve düşkünler iyidir; acı çeken, hasta olan ihtiyaç duyan, berbat olan yalnızca dini bütün, kutsanmış olanlardır; yalnızca onlar için kurtuluş vardır. Diğer bir yandan siz asiller, güç insanları, sizler sonsuza kadar kötü, zalim, açgözlü, obur ve tanrısız olanlarsınız. Sonsuza kadar kutsanmayacak, uğursuz ve lanetli kalacaksınız' (*GM* 19)

diyen de onlardır.

Yahudilerce başlatılan köle ayaklanması, Hıristiyanlığın yükselişiyle başarıya ulaşmıştır. Aristokrat erdemin anavatanı olan Roma'da bile insanlar dört Yahudi'ye botun eğmişlerdir: İsa, Meryem, Peter ve Paul (*GM* 36).

Hıristiyanlık kendini sevgi dini olarak sunar, aslında Nietzsche'ye göre kökeninde zayıflık, korku ve haset vardır. Baskın olan gerekçesi, günahkârları cezalandırma perdesi arkasına saklanan *hınç* adını verdiği zayıf olanın güçlüden intikam alma isteğidir. Hıristiyanlar kutsal emirleri icra eden kişiler olarak kendilerini gösterirler ancak bunun sebebi yalnızca kötü vicdanlarını örtbas etmektir. Hıristiyanlar şefkati bir erdem olarak

yüceltirler, ancak dertli birine yardım ettiklerinde genellikle bunun sebebi onlar üzerinde güç gösterisi yapmayı sevmeleridir. Yardımseverlikleri samimiyetten uzak olmadığında bile, derdi olan kişiyi aşağılayarak iyilikten çok zarar verir. Acıma, şefkatli insanı diğerlerinin acılarıyla etkileyen bir zehirdir (*Z* 112).

Hıristiyanlığın başarısı insan ırkının yozlaşmasına neden olmuştur. Zayıflara duyulan sistematik duyarlılık insanlığın gücünü ve genel sağlığını zayıflatır. Sonuç olarak modern insan, gerçekten insan olma isteğini kaybetmiş bir cücedir. Kabalık ve bayağılık olağan sayılmaya başlanmış; asillik idealinin vücut bulması nadiren gerçekleşmiştir.

> Şimdilerde Avrupa'daki çoban kendisi tek kabul edilebilir insan türüymüş gibi büyüklük taslıyor. Kendisini sürü için yumuşak başlı, uysal ve faydalı hale getiren özellikleri, sanki gerçek insani erdemlermiş gibi methediyor: yardımseverlik, cömertlik, saygılılık, ölçülü olma, alçak gönüllülük, sabır, şefkat. Ancak bir liderin ya da çete başının ehemmiyetli olması gerektiği durumlar vardır; böyle durumlarda insanlar gerçek kumandanlar yerine zeki çobanları toplamaya çalışmaya devam ederler: örneğin bütün parlamenter kurumların özü budur. Ancak, yine de, bu sürü-Avrupalıların kat'î kumandanlarının ortaya çıkmasıyla güçlü bir engelden kurtuluşu ne büyük bir kutsamadır! Bu durum en son Napoleon sahneye çıktığındaki etkiyle gösterilmişti. Napoleon'un etkisinin, bütün yüzyılın en değerli kişi ve olayları içinde gerçekleştiren en büyük mutluluk tarihi olduğu söylenebilir (*BGE* 86).

İnsan ırkı çöküşten kurtarılacaksa, ilk adım değerlerin ikinci kere değerlendirilerek Hıristiyanlığın değerlerini tersine çevirmek olmalıdır. Nietzsche *Deccal* adlı eserinin ilk sayfasında 'Zayıflar ve başarısızlıklar sona erecek: bu bizim insanlık sevgimizin ilk ilkesidir' yazmıştır.

'Yükselen' insanlar ve 'alçalan' insanlar, yani insani evrimin yukarı ve aşağı hareketlerini temsil edenler olarak insanlar ikiye ayrılır. Hangisinin hangisi olduğunu söylemek her zaman kolay değildir –yalnızca Nietzsche bu ikisi arasında ayrım yapabiliyordu– ancak bir kere tespit edildiğinde alçalan yaratıklar, iyi olandan olabildiğince az yer, enerji ve günışığı alarak, iyi olana yönelirler (*WP* 373).

Ancak, tersine çevrilmesi gereken yalnızca Hıristiyan ahlakı değildir. Herhangi bir köle ahlakının özelliği olan kötülükle iyilik arasındaki zıtlığın ötesine geçmeliyiz. Örneğin, doğruyu temel değer olarak gören yalnızca Hıristiyanlar değildir. Ancak Nietzsche yalnızca yanlış oldukları için yargılara karşı çıkmamalıyız der.

> Asıl soru daha çok, yargıların ne noktaya kadar hayatı yücelttiği, koruduğu, ne noktaya kadar türleri koruduğu hatta genişlettiğidir. Genellikle en yanlış olan yargıların –yapay önsel yargılar da dâhil olmak üzere– bizlere en çok gereken yargılar olduğunu düşünme eğiliminde olmamızdır. İnsanlar mantıksal kurguları kabul etmeden yaşayamazlar... Yanlış yargılardan vazgeçmek demek, yaşamdan vazgeçmek, yaşamı inkâr etmek demektir. Doğru olmayanı hayat şartı olarak kabul etmek mi? Geleneksel değerlere dair ne kadar tehlikeli bir ret! Bunu yapmaya cesaret eden bir felsefe kendisini çoktan iyi ve kötünün ötesine yerleştirmiştir. (*BGE* 7)

Doğruluk onsuz, herhangi bir canlı varlığın yaşayamayacağı türden bir hatadır. Yaşam diğerlerinin yargılanacağı üstün değerdir. Nietzsche 'ne zaman değerden söz etsek, yaşam ilhamının etkisi altında ya da yaşam açısından konuşuruz. Yaşamın kendisi bizleri değer oluşturmaya zorlar; ne zaman değer versek bizim aracılığımızla değerlendirme işlemini gerçekleştiren, yaşamdır' yazmıştır (*TI* 24). İnsan yaşamı, yaşam türlerinin bugüne kadar oluşmuş en üstün şeklidir; ancak çağdaş dünyada, ondan sonra gelen yaşam şekillerinin seviyesine düşmüştür. Yaşamı onaylamalı ve yeni bir seviyeye yani sahip köle tezi ve antitezini aşan Üstün-insan (*Ubermensch*) sentezine ulaştırmalıyız.

Üstün-insan beyanı, Nietzsche'nin anlaşılmaz sözcüsü Zerdüşt'ün bir kehanetidir. Üstün-insan yaşamın en üstün şekli yani yaşam istencinin üstün tasdiki olacaktır. Ancak yaşam istencimiz Schopenhauer'inki gibi, güçsüzü kayırmamalıdır; yaşam güç istenci olmalıdır. Güç istenci bütün yaşamın sırrıdır; her canlı varlık, yeteneğini kapsamlı hale getirmek adına gücünü boşaltma isteği taşır. Haz yalnızca güç alıştırmalarının bilincidir. Bilgi –mutlak doğruluğun olmadığı yerde bilgi olabilir tezine göre– gücün bir vasıtasıdır. İnsan gücünün en yüksek derecede farkındalığı Üstün-insanın oluşumu olacaktır.

İnsanlık, dünyaya anlamını veren Üstün-insana ulaşma yolunda bir basamaktır.' İnsanlık aşılması gereken bir şeydir: insan köprüdür, amaç değil' (Z 44). Ancak Üstün-insan evrim güçleri aracılığıyla değil, istenç uygulamalarıyla oluşacaktır. 'İstencinizin "Üstün-insan dünyanın anlamı olacak*tır*" demesine izin verin'.

Zerdüşt: 'Üstün-insanı tabii ki yaratabilirsiniz! Belki kendiniz olmayacak, kardeşlerim! Ancak kendinizi Üstün-insanın atası haline getirebilirsiniz: ona bunun en iyi buluşunuz olmasını sağlayın!' Üstün-insanın gelişi dünyayı mükemmel hale getirecek ve anlam kazandıracaktır. Ancak sonsuz tekerrürden dolayı, bu tarihin sonu gelmeyecektir. Üstün-insanın bir kere, iki kere ve sonsuz kere gelişi gerçekleşecektir.

Peki, Üstün-insan nasıl olacak? Karakteri, insan erdemi ve kötülük konusunda yargıya varmamızı sağlayacak bir ölçüt sunacaksa, bunu bilmemiz gerekir. Ancak Zerdüşt bize bu konuda çok az bilgi verir ve sonraki felsefi eserlerinde Nietzsche bu kavramı hiç kullanmaz. Ancak 'üstün insani varlıklardan' söz etmeye devam eder, buradan idealinin, farklı şekillerde en yüksek derecede çeşitli yetenekler geliştirdikleri için Goethe ve Napolyon'un kombinasyonu gibi olacağı hissine kapılırız. Bu kombinasyon, öncesinde defterine not aldığı 'İsa'nın ruhunu taşıyan Sezar' kombinasyonundan daha mantıklıdır.

Yazıları kasten karmaşık olduğundan ve eleştirmenlerin yorumları da eklenildiğinde yorumlama ve değerlendirmeleri oldukça çeşitli olacağından, Nietzsche'nin ahlak bilimi üzerine eleştirel bir yargıya varmak zordur. Örneğin, Nietzsche'nin zalimliğin ahlakı konusunda ne düşündüğünü bulmak kolay değildir. Köle ahlakında suçun oynadığı rolü açıklarken, davacı bağnazlar tarafından kaynaklanan işkenceleri büyük hakaretlerle tanımlar. Ancak, 'belki de vahşi kaba oyunlar oynanmış olsa da; iğrenç cinayet, kundakçılık, tecavüz ve işkence yarışından cesaret ve ahlaki vakar ile ortaya çıkan aristokratik 'sarışın canavarlar'ının aşırılıkları konusunda yumuşaktır.

Savaşın söz konusu olduğu yerlerde Nietzsche isteklidir. 'Savaşı reddetmek, *müthiş* bir hayatı reddetmektir' yazmıştır (*TI* 23). Savaş, özgürlükte bir eğitim demektir; özgürlük herhangi bir tür üzerindeki ezici galibiyetten insani bir haz alma içgüdüsüdür, mutluluk arzusu da buna dâhildir. '*Özgür bırakılmış* insan hatta özgür bırakılmış *ruh* bile, esnaflar, Hıristiyan-

lar, inekler, kadınlar, İngilizler ve diğer demokratlardan oluşan değersiz refah türünün hayali ayakları altında ezilir' (*TI* 65).

İntihar da bazı durumlarda Nietzsche'de hayranlık uyandırır. Doktorlar hastalarına, hasta insanların toplumdaki parazitler olduklarını ve yaşamalarının artık gereksiz olduğunu hatırlatmalılar.

> Eğer onurlu biçimde yaşamak mümkün değilse, onurlu bir şekilde öl. Özgürce seçilen ölüm, doğru zamanda ölüm, çocuklar ve tanıklarda neşe ve eğlenceye sebebiyet verir –böylece veda eden kişi hala orada olduğunda gerçek bir veda; birinin başarılarının ve hırslarının doğru değerlendirmesi, birinin kendi hayatını özetlemesi *hâlâ* mümkün olur –bunların hepsi Hıristiyanlığın ölüm saatini iğrenç ve acıklı komedi haline getirmesinin zıddıdır. (*TI* 61)

Nietzsche eğer intihar ederseniz, en hayranlık uyandıran şeyi yapıyorsunuzdur: bu size neredeyse yaşam hakkını kazandırır şeklinde bir sonuca varır.

Ancak Nietzsche gerçekten bir ahlak bilimci midir? Erdem ve kötülük konusunda oldukça alışılmadık görüşleri olan samimi bir ahlakçı mıdır, yoksa doğru ve yanlış hakkında fikri olmayan tamamen töre dışı bir insan mıdır? Bir yandan, geçmişteki ahlakçılarla aynı alanda çalışmalar yaptığı açıktır: onun yarattığı ideal insan, Aristoteles'in *Nicomachean Ethics* adlı eserindeki yüce ruhlu kişiyle benzerlik gösterir. Diğer bir yandan, kendisi iyi ve kötü üzerine düz fikirler belirtmekle kalmaz, bu kategorilerin de ötesine geçer. Kendini ahlak karşıtı olarak tanıtır ve bizlere ahlaki gerçekler olmadığını söylerken çoğu ahlaki sistemdeki anahtar kavramların ikisinin yani adalet ve suç kavramlarının değerini düşürmek için elinden geleni yapar.

Sanırım cevap, Nietzsche'nin geleneksel ahlakçılıkla üstün bir ilgi kaynağı olan insan gelişimi konusunu paylaştığıdır. Geleneksel erdemleri kınamasının nedeni ise, tam olarak değerli bir yaşamın başarılmasına yardım etmektense bunu engellediklerini düşünmesidir. Ancak müthişi iyiye, asilleri efendi insanlara tercih etmesi bizlere, iyi yaşam kriterlerinin etik olmasından ziyade estetik olduğunu gösterir. Yarattığı ideal insan yalnızca komşularını sevmemekle kalmaz, onun komşusu *bile* olmaz.

Analitik Etik

Bir etikçi olarak G. E. Moore, Nietzsche'nin tam zıt kutbunda yer alır. İyiliği ahlaki kavramlar piramidinin en üst noktasına yerleştirirken, kavramın gelişimi ve kökeni hakkındaki yakınlık sorularıyla ilgilenmez. *Principia Ethica* [Etiğin İlkeleri, 1903] adlı eserinde 'iyilik nasıl tanımlanır' sorusunu 'iyi' kelimesinin simgelediği nesne ya da fikri araştırarak cevapladığını düşünür. Ne tür davranışlar sergilememiz gerektiğini sormadan önce bu sorunun cevaplanması gerektiğini söyleyerek devam eder. Sergilememiz gereken davranışlar, evrene herhangi bir alternatiften daha büyük iyilik getirecek davranışlardır.

Yani hangi şeylerin iyi olduğunu sormadan önce, iyiliğin kendisinin ne tür bir özellik olduğunu sormalıyız. İyilik basit, sarı kavrayışı gibi tanımlanabilir bir kavrayış olmadığından dolayı, bu soru iyiliğin tanımı yapılarak yanıtlanamaz, diyerek devam eder. Bir şeylerin doğal bir özelliği olan sarılığın aksine, iyilik doğal olmayan bir özelliktir, der. İyiliği ve hoşluk gibi ona yakın herhangi bir özelliği düşünürsek, 'zihnimizin önünde iki farklı kavrayış olduğunu' görürüz. İyi olan her şey hoş olsa da, bu 'hoş' ve 'iyi'nin aynı anlamda olduğunu göstermez. İyiliği hoşluk gibi bir özellikle tanımlamak doğal olmayan bir özelliği doğal olanla karıştırmak yani doğalcılık yanılgısına düşmek demektir.

Moore iyiliğin doğal olmayan bir özellik olduğunu söylerken, doğal şeylerin bir özelliği olabileceğini inkâr etmemiştir. Aslında hangi şeylerin doğal olmayan özelliklere sahip olduğunu belirlemek ahlak felsefesinin temel görevlerinden biridir. Ayrıntılı bir araştırmanın ardından Moore, yalnızca arkadaşlık ve estetik deneyimin hakiki iyilik taşıdığı sonucuna varmıştır.

Principia Ethica adlı eserdeki argümanlar oldukça zayıftır, Moore kendisi de : ' "İyi"nin doğal bir özellik olmadığını söylerken neyi kastettiğime dair makul bir açıklama yapmadım'[4] diyerek bunu itiraf etmiştir. Ancak kitap özellikle iki hayran grubu üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bloomsbury grubu, özellikle J. M. Keynes, Lytton Strachey ve E. M. Forster bu kitabı, geleneksel saygınlık ve namus kavrayışlarını atan bir yaşam tarzının ana tüzüğü olarak görmüşlerdir. Ayrıca iyilik kavrayışını doğal olmayan bir özellik olarak alamayan profesyonel filozoflar yine de 'doğalcılık yanıl-

4 P. A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of G. E. Moore* (Chicago: Open Court, 1942).

gısı' ifadesini onaylamadıkları ahlaki teorileri başlarından atmak için bir mantra olarak kullanmışlardır.

Bazı filozoflar, mantıksal pozitivizmin etkisiyle iyiliğin doğal ya da değil herhangi bir özellik ve etiksel ifadelerin de aslında gerçeklik ifadesi olmadığını iddia etmeye başladılar. A. J. Ayer de eğer 'Para çalmak yanlıştır' dersem,

> Gerçek anlamı olmayan bir cümle üretmiş olurum -yani doğru ya da yanlış olabilen bir önerme içermez. ' Bu, para çalmak!!' yazmak gibi bir şeydir- bu noktada ünlem işaretlerinin şekli ve kalınlığı sosyal geleneğe göre ifade edilen özel bir tür ahlaki itiraz hissini gösterir. Doğru ya da yanlış olabilecek hiçbir şeyin söylenemeyeceği açıktır. Başka bir kişi çalmanın yanlışlığı üzerine benimle anlaşmazlığa düşebilir, çalma üzerine benim duyduğum hissi duymayabilir ve ahlaki duyarlılık konusunda benimle tartışabilir. Ancak aslını söylemek gerekirse, bana karşı çıkamaz. (LTL 107)

Bu etiksel ifade görüşüne 'duygusalcılık' denir. Ayer kişinin kendi duygu ifadesine vurgu yaparken, diğer duygusalcılar ahlaki dilin fonksiyonunu diğer insanlardaki duygu ve davranışların teşviki olarak görmüşlerdir. Ancak hiçbir duygusalcı, söz konusu olan duyguların özel karakterlerini ikna edici biçimde açıklayamamış ya da 'çünkü' ve 'böylece' gibi kelimeleri kullandığımızda ahlaki düşünceye mantığın nasıl uygulandığını gösterememiştir.

White'ın, sonradan Ahlak Felsefesi Profesörü olacak olan Oxford eğitmeni R.M. Hare(1919-2002) etik bilimde mantığa yer açma konusunda istekliydi. *The Language of Moral* [Ahlakın Dili] (1952) ve *Freedom and Reason* [Özgürlük ve Akıl] (1963) adlı eserlerinde Hare, en az çıkarımlar mantığı olduğu kadar zorunluluk mantığının da bulunduğunu belirterek, bir ahlaki düşünme teorisini açıklamak için bundan yararlanmıştır. İnşai ve tasviri anlam arasında bir ayrım yapar. Tasvir içeren bir ifadenin anlamı, doğruluk amacıyla gerçekçi şartlarla tanımlanır. İnşai bir cümle ise tasviri ifadelerin yanında en azından bir buyruk gerektiren cümlelerdir. Bir buyruğa rıza göstermek, hareketi emretmek, birine ya da birilerine bunu ya da şunu yap demektir. İnşai dilin doğrudan buyruklar ve değer yargıları olmak üzere iki şekli vardır.

Değer yargıları 'iyi' ya da 'lazım' gibi kelimeler içerebilir. Bir şeye 'iyi' demek, onu emretmektir; bir şeye iyi bir X demek, X isteyen bir kişi tarafından seçilmesi gereken bir X'tir demektir. X' lerin ve Y'lerin iyiliği için farklı kriterler olacaktır, ancak bu salık verme fonksiyonundan bezmiş 'iyi' kelimesinin anlamında bir fark olduğu anlamına gelmez. Hume'un ardından Hare'nin de 'dir'li ifadelerden elde edilemeyeceğini düşündüğü 'lazım' kelimesi geçen ifadeler bir emir gerektirir. 'A'nın φ yapması lazım' ifadesi yalnızca A için değil, aynı zamanda benzer durumda olan kişiler için geçerlidir ve muhataplar arasında cümleyi söyleyen kişi de vardır. Söyleyen kişinin, öyle bir durum olursa, kurala uyma isteği cümleyi söylerkenki samimiyetinin kriteridir. Lazım cümleleri yalnızca inşai değildir aynı zamanda genel ya da garden commandlerin aksine evrenselleştirilebilirlerdir.

Hare etik ve ahlak arasında bir ayrım yapar. Etik, inşailik ve evrenselleştirilebilirlik en önemli özellikleri olan ahlak dilinin genel özelliklerinin çalışılmasıdır; ahlaki yargılar özel hareketlerin emir ve yasaklarıdır. Prensipte, etik farklı ve çatışan ahlak sistemleri arasında çekimserdir. Ancak bu etiğin pratikte gereksiz olduğu anlamına gelmez: etik anlayışı gerçek bir ahlak timsalinin istek ve inançları ile bir araya geldiğinde, katı ve önemli ahlaki yargılara yol açabilir.

İnşailik ve evrenselleştirilebilirliğin gerçek ahlaki tartışmalara giriş yolu Hare tarafından açıklanır. Kendi seçimlerimden başka hiçbir şey ahlaki yargılarıma tam yetki vermese de, ahlak dilinin mantıksal özelliklerine ek olarak seçimlerim Altın Kural gibi bir şeyin oluşmasına yol açar. A'nın B'ye, B'nin de C'ye borcu olduğunu düşünelim, ve bunlardan hiçbiri borcunu gününde ödeyecek durumda değiller. B 'A'nın hapse girmesi lazım' yargısına varabilir. Ancak bu yargı evrenselleştirilebildiği, B de A ile aynı durumda olduğu için bu yargı B için 'Benim hapse girmem lazım' anlamına gelebilir -bunun gibi bir yargının rızasına emretmesi olası değildir. Hare, mantıksızca yobazların çok küçük bir kısmının diğerlerine davrandığı gibi davranılmaya razı olacağına inandığı için, bu tür düşüncelerin kabaca faydacı sistemin benimsenmesine yol açtığını söyleyerek devam eder.

1950'lerin sonlarında Hare'nin inşailiği, Oxford'da yaşayan bir takım iş arkadaşının özellikle Foot, Geach ve Anscombe'nin ezici eleştirisine maruz kalmıştır.

Philippa Foot (d. 1920) *Moral Beliefs* [Ahlaki İnançlar] (1958) ve *Goodness and Choice* [İyilik ve Seçim 1961] adlı eserlerinde, belirli erdem ve kötülük isimlerine yoğunlaşarak betimsel ve değerlendirmeci yüklem arasındaki ayrımı eleştirmiştir. 'Kaba' ve 'cesaretli' kelimelerini düşünmemizi söyler. Bu sıfatlara yaraşır davranışları tamamen gerçekçi şartlar altında tanımlamak zor değildir; ancak bir kişiye kaba ya da cesur demek bir değerlendirme konusudur.

Foot, evrensellik ve kuralcılık gibi özellikler bazında bir yargıyı ahlaki yargı olarak göremeyiz der. Yalnızca uygun seçimleri yaparak kişi, ellerini üç kere çırptığında iyi bir hareket yapmış olmaz, ya da insanı iyi insan haline getiren şeyin kızıl saç olduğuna karar vermez. Ahlaki inançlar, insanlara zararlı ya da yararlı hareket ve özelliklerle ilgilenmelidir. İnsani gelişimini hangi özellik ya da hareketin iyi ya da kötü yönde etkilediği bizim kararımıza bağlı olmadığı için, ahlaki yargılar da insani seçimlere bağlı olamaz.

Antik ve ortaçağ dünyasında erdem ve kötülük analizinin, mutlulukla olan bağlantıları ahlak felsefesinin önemli bir bölümünü oluşturmaktaydı. Philippa Foot sayesinde yüzyıllardır ihmal edilen erdem teorisi, son zamanlarda ahlak felsefesinin önemli bir kısmını meşgul etmeye başlamıştır.

Peter Geach (d. 1919) *Good and Evil* [İyi ve Kötü] adlı eserinde 'iyi' gibi genel terimlerde de betimleyici ve değerlendirmeci ayrımı eleştirmiştir. Bu önemli ayrımın niteleyici ve yüklemcil terimler arasında olduğunu söylemiştir. 'Kırmızı' gibi yüklemcil bir terimin olduğu durumda, kişi X'in ne olduğunu bilmeden X için kırmızı olmanın ne olduğunu bilir. Bu durum 'büyük' ve 'yanlış' gibi *niteleyici* terimler için aynı değildir. Geach, 'iyi' ve 'kötü'nün her zaman yüklemcil değil aynı zamanda niteleyici de olduğunu söyler. Bir birey olan A hakkında, basitçe iyi dersek, gerçekten iyi bir insan olduğunu söyleriz ve bir davranışa iyi dersek, bunun anlamı iyi bir insan hareketi olduğudur. Bu durumda, iyilik gibi bir özelliği ve de bir şeye iyi dediğimizde ortaya çıkan övme aktivitesini aramak saçma olur.

Assertion [Sav, 1965] adlı eserinde Geach, 'iyi' kelimesinin anlamının övme kelimesiyle açıklanamayacağını göstermiştir, çünkü birçok bağlamda övgü niyeti taşınmaksızın kullanılır. 'İyi' kelimesi örneğin koşul cümlelerinde yüklem haline getirilebilir. 'Doğum kontrolü iyiyse, bedava kondom dağıtmak da iyidir' diyen bir kişinin doğum kontrolünü ya da bedava

kondom dağıtımını övmesi gerekmez. Tabii ki 'iyi' belli durumlarda övgü anlamında kullanılması gerekmektedir, ancak bu ilk anlamının niteleyici olmadığı anlamına gelmez.

Geach'ın eşi Elizabeth Anscombe 1958 yılında *Modern Moral Philosophy* [Modern Ahlak Felsefesi] adında etkili bir makale yazmıştır. Bu eser, yalnızca Hare'ye değil, Sidwick'in zamanından beri İngilizce olarak yazılan bütün ahlak felsefesine bir taarruzdur. İlk paragrafı bir tezin yansımasıdır:

> Etik artık var olmayan kavramlarının kalıntı ya da kalıntı türevleri olduğu, asıl kavramlar olmadan da zararlı olduğu için; eğer psikolojik olarak mümkünse, zorunluluk ve görev kavramlarının –yani ahlaki zorunluluk ve ahlaki görev kavramlarının– ahlaki açıdan doğru ile yanlışın ve 'lazım' kelimesinin ahlaki anlamının içi boşaltılmalıdır. (*ERP* 26)

Aristoteles'in erdem ve kötülükler üzerine söyleyecek çok şeyi olmasına rağmen, 'ahlak' terimimize cevap veren bir kavramı bulunmamaktadır. Ahlaki kavrayışlarını Tevrat'tan alarak, etiğe kanun kavramını getiren Hıristiyanlıktır. Erdemlere uyum sağlayıp, kötülüklerden kaçınmak böylece yüce kanunun bir gereksinimi haline gelmiştir.

> Yahudiler, Stoacılar ve Hıristiyanlar gibi Tanrı'nın kanun yapıcı olduğuna inanılmazsa, böyle bir kavramın olması doğal olarak mümkün olmaz. Ancak böyle bir kavram yüzyıllardır baskın kalıp sonradan bırakılmışsa, kanunun gerektirdiği ya da mecburi anlamındaki 'zorunluluk' kavramlarının köklerini kaybetse de varlığını sürdürmesi doğaldır; ve 'lazım' kelimesi 'zorunluluk' anlamındaki durumlarda kullanılmaya başlanmışsa, o da belli bir vurgu ve bu bağlamda özel bir duygu ile kullanılmaya devam edecektir. Bu, ceza hukuku ve ceza mahkemeleri kaldırılıp unutulsa bile 'suçlu' kavrayışının varlığını sürdürmesi gibi bir durumdur. (*ERP* 30)

Hume'dan sonraki filozofların da söylediği gibi, hiç kimse bir durumdan 'gerekli' ya da ahlaki 'gereklilik' anlamını çıkaramaz; ancak bunun nedeni, yüce kanun yapıcı kavrayışı ortadan kalkınca 'gerekli' kelimesinin yalnızca hipnotizma gücü olan bir kelime haline gelmesidir.

Anscombe, bunun en önemli nesnel sonucu doğru hareketin, en iyi olası sonuçları olan hareket olduğuna inandıklarından, filozofların birer sonuççu haline gelmeleridir, diyerek devam eder. En iyi bilinen İngiliz akademik etikçilerin her biri 'buna uygun bir felsefe ortaya atmıştır; örneğin herhangi bir amaca yönelik olarak masum birini öldürmek doğru olamaz, bunun aksini düşünen kişi yanılgı içerisindedir düşüncesini taşımak mümkün değildir'. Bunun anlamı, bütün felsefelerinin hangi sonucu taşırsa taşısın yasak olan şeyler vardır düşüncesinde olan Musevi-Hıristiyan etiğine zıt olduklarıdır. Anscombe'a göre, Sidgwick'ten sonraki bütün filozofların aralarındaki farklılık bu çelişkinin yanında çok önemsiz ve geride kalmıştır.

Anscombe, görev, ahlaki doğru ve yanlış kavrayışlarının, özgün bir içeriği olan adalet ve adaletsizlik kavrayışlarından dolayı ortadan kaldırılmasını önermiştir. Başarılı bir felsefi psikolojimiz olana kadar, bu kavrayışları bile açıklamak zordur. Çünkü 'hareket', 'niyet', 'haz' ve 'isteme' gibi terimleri başarılı bir şekilde açıklamadan, hiç kimse adalet ve erdemi açıklayamaz. Anscombe da *Intention* [Niyet 1957] adlı eserinde, felsefenin bu alanına daha sonraki filozoflara örnek olacak muazzam bir katkıda bulunmuştur.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında etik konusundaki birkaç yaklaşım anadili İngilizce olan filozoflar tarafından incelenmiştir ve Britanya'da hiçbir filozof, etik teorisine bir zamanlar Hare'nin olduğu kadar taraftar olmamıştır. Hare'nin Kantçı ahlakı yeniden canlandırmasına tepki olarak, birkaç filozof Aristotelesçi etik temalarını yenileyerek odak haline getirmiştir. Böylelikle Philippa Foot, ahlakta erdemin rolüne vurgu yaparak 'erdem etiği' ekolüne ilham vermiştir, Bernard Williams da birinin ahlaki durumuna karar vermede şansın oynadığı büyük rolü hatırlatmıştır.

Foot'un başlangıç noktası erdemin, insanların hem kendileri hem de başkaları için sahip olması gereken özellik olmasıdır. Sağlık, güç, zekâ ve yetenek gibi gelişim için gerekli olan diğer özelliklerden farkı, yalnızca yetenek içermeyip istenci de içinde bulundurmasıdır. İnsanlar için zor olan konuları ve karşı koyulması gereken ayartmaların bulunduğu durumları da incelerler ancak Kant'a saygılarını sunsalar da ahlaki değer, ahlaki hareketin zorluğuyla ölçülmeyecektir. Neredeyse çaba sarf etmeden iyi hareketler yapan, gerçekten erdemli olan kişi: hayırseverliğin gerektirdiği fedakârlığı yapmayı zor bulmaktan ziyade kolay bulan, gerçek bir hayır-

severdir. Erdem olmadan insan yaşamı, tıpkı duyusal yetisi olmayan bir hayvanın gelişemeyeceği gibi gelişemez.

Williams klasik gelenekteki mutluluğun, olgunluğun ürünü olarak kabul edildiği görüşünü hatırlayarak işe başlar: kişinin elinde olmayan şey, kontrolünde de değildir, yani şansa ve huzurun olumsal düşmanlarına bağımlıdır. Daha çağdaş olan düşüncede, bütün yaşamı şanstan muaf hale getirme ideali ortadan kalkmıştır, ancak Kant'a göre muaf tutulabilecek tek bir üstün ahlaki değer vardır: başarılı bir ahlaki yaşam sürdürmek yalnızca yeteneklere değil bütün mantıklı bireylerde aynı derecede var olan bir yeteneğe açık olan bir kariyerdir. Williams ahlakı şanstan muaf hale getirme hedefinin başarısızlığa yol açacağı düşüncesinde ısrar etmiştir. Bir kalıtımla kazandığımız esas yaradılış şansı ve içine doğduğumuz kültür vardır: bu; ahlaki yaradılışımızın, dürtülerimizin ve niyetlerimizin işleyeceği şartları belirler. Bir de, ahlaki öneme sahip bir projeyi başarılı bir sonuca ulaştırmada rol alan tesadüfî şans vardır –Williams bu konuyu ayrıntılarıyla açıklar.

Yüzyıl ilerledikçe filozoflar dikkatlerini ahlak dilinin doğası ya da ilkeler, karakter, şans ve erdem gibi üst düzey sorulara değil, belirli hareketlerin doğruluğu ya da yanlışlığı gibi spesifik birinci dereceden meseleler –yalan, kürtaj, işkence, ötenazi– üzerine yöneltmişlerdir. Bu vurgu değişikliğinde Foot ve Williams önemli rol oynamıştır, bu durum ayrıca gelişmekte olan üniversitelerde tıbbi etik ve iş etiği gibi derslerin gelişmesine de yansımıştır.

Foot da, Williams da Atlantik'in her iki yakasında da öğretim yapmışlardır. Birleşik Devletlerde, yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki en önemli ahlak filozofu John Rawls'tır. Foot ve Williams gibi Rawls da, haksız ayrımcılığın birçok çeşidine karşı hiçbir fayda sağlamadığına inandığı faydacılık görüşünün düşmanıdır. Planı, adalet teorisini hak kavrayışından oluşturmaktır; bunu da etik konusuna toplumsal sözleşme teorisinin değişik bir şeklini kazandırarak yapmıştır. Teorisin en önemli sonuçları kişisel ahlaktan ziyade politik kuruluşları ilgilendirdiği için, çalışmaları daha sonra 11. Bölümde ele alınacaktır.

10.

Estetik

Güzel ve Yüce

Bağımsız bir felsefi disiplin olarak estetiğin kurucusu olarak bilinen kişi Alexander Gottlieb Baumgarten'dir (1714-62). 1735 yılında yayımlanan bir şiir üzerine yazdığı kısa tezde estetik kelimesini kullanan ilk kişi odur. Baumgarten'a göre sanatın amacı, bir bütünün parçaları arasındaki düzenli ilişki olarak tanımlanan güzelliği üretmektir. Güzellikteki amaç zevk vermek ve arzuyu artırmaktır. En iyi güzellik doğada bulunur dolayısıyla da sanatın en yüce amacı doğayı taklit etmektir.

Diğer on sekizinci yüzyıl filozofları güzelliğe daha kesin bir tanım vermeye çalışmışlardır. Hume *İnsan Doğası Üzerine* adlı eserinin 'Güzellik ve Çirkinlik Üzerine' adındaki bölümünde şu tanımı önermiştir:

> Güzellik, parçaların öyle bir şekilde bir araya gelip düzenlenmesidir ki; ister doğamızın ilk oluşumundan, ister gelenekten, isterse kapristen olmuş olsun, ruha bir haz ve tatmin yaşatmaya yaraşır. Doğal eğilimi zorluk çıkarmak olan çirkinlikle arasında fark yaratan güzelliğin bu ayırt edici özelliğidir. Haz ve acı bu durumda yalnızca güzellik ve çirkinliğin gerekli yardımcıları değildir, tam olarak özlerini oluşturan şeylerdir. (ıı. İ. 8)

Daha sonraları Hume incelenmemiş gelenek ve eğitimsiz kaprisin güzelliği belirleyebileceği fikrinden hoşnut olmamış; estetik yargılarda doğruluk ve yanlışlık için yer açmaya çalışmıştır. *The Standard of Taste* (1757) [Beğeni Standardı] adlı eserinde; sanat eserlerinin hangi özelliklerinin, en

yetkin ve tarafsız uzmanları memnun edeceği tam anlamıyla anlaşıldığında yargı kriterlerinin oluşturulabileceğini söylemiştir.

Edmund Burke (1729-97) estetik konusuna güzellik kavramının yanı sıra yücelik kavramını da kazandırmıştır. Yücelik de güzellik gibi sanatın amacı olabilir: güzellik duygusu arzu barındırmayan bir sevgi biçimidir ve yüce olan şeyi hissetmek demek korku duymaksızın şaşkınlık hissetmek demektir. *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* [Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı üzerine Felsefi Bir Araştırma] adlı eserinde Burke, hangi özellikleriyle nesnelerin bizde duygu uyandırdıklarını açıklamaya çalışmıştır. Kendi nefsimizi koruma içgüdüsünde gizli bulunan korku ve dehşetteki yücelik duygularını araştırmıştır. Paradigması kadın mükemmelliğinin saf takdiri olan güzellik hissinin, sosyal iletişim ihtiyacı ve insan ırkının üreme içgüdüsünden geldiğini söyler.

On dokuzuncu yüzyılda estetik alanında etkili olan eser, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (1790) adlı eseridir. *Analytic of the Beautiful* [Güzellik Çözümlemesi] ve *Analytic of the Sublime* [Yücelik Çözümlemesi] adlı eserlerinde Kant, daha önceleri epistemoloji ve etik için yaptığı şeyi bu sefer de estetik için yapar. İnsanların teorik anlayış ve pratik mantık yetilerinin dışında, estetik deneyimin temeli olan üçüncü bir yetisi yani beğeni yargısı ve yargı kapasiteleri (Urteilskraft) vardır.

Burke'e katılıp, Baumgarten'e katılmayan Kant, estetik yanıtın temelinde tarafsızlığı görür. 'Beğeni, bir nesneyi ya da nesneyi gösterme metodunu *tamamıyla tarafsız* tatmin ya da tatminsizlikle yargılama yetisidir. Bu türden bir tatminin nesnesine ise *güzel* denir' demiştir (M 45).

Kant iki tür tatmin arasında bir ayrım yapar: duyusal zevke 'haz' adını verirken 'memnuniyetlik' kavrayışını ise güzellikten tarafsız olarak istifade etmek anlamı için saklar. 'İnsana haz veren şeye zevkli denir, yalnızca memnun edene güzel, değer verdiği şeye ise iyi denir' yazmıştır. Hayvanlar zevkin tadını çıkarabilir ancak yalnızca insan güzelliği takdir edebilir. Yalnızca güzellik beğenisi tamamıyla tarafsızdır, çünkü iyiliği belirleyen pratik sebep bizim refahımızla alakalıdır. Farkı belirlemek için Kant, kendi içinde iyi olanla, bir araç olarak iyi olan arasında bir ayrım yapabilirken, bir araç olarak güzel olanla sonuç olarak güzel olan arasında bir ayrım yapamadığımızı söyler (M 42).

Kant; beğeni yargısının bir kavram için, sıradan yargı gibi deneyim kazandırmadığını; deneyimi direkt olarak tarafsız zevke çevirdiğini söyler. Duyusal zevk ifadesinin aksine, evrensel bir geçerlilik iddia eder. Madeira'nın tadını seviyorsam, diğer herkesin de sevmesi gerektiğini söyleyemem; ancak bir şiirin, bir binanın ya da bir senfoninin güzel olduğunu düşünürsem, diğer insanlara benimle anlaşmaları konusunda bir zorunluluk yüklerim. Beğeni yargıları yapı olarak tekil olurlar ('Bu gül çok güzel') ancak anlam olarak evrensellerdir; Kant'a göre bunlar 'evrensel fikir' ifadeleridir. Ancak bir beğeni yargısı, nesneyi bir kavram başlığı altına alamıyorsa, sebep sunulamaz ve de hiçbir argüman anlaşma sağlayamaz.

Değer yargıları amaçla alakalıdır. Eğer X'in güzel bir X olduğunu bilmek istiyorsam, Xlerin ne işe yaradığını bilmem gerekir; yani iyi bir bıçak ya da tamirci vb. nasıl olur bunu bilmemle alakalıdır. Mükemmellik yargıları benzerdir: X'in fonksiyonunun ne olduğunu bilmezsem, mükemmel X'in ne olduğunu bilemem. Güzellik yargıları ise, nesnelerini herhangi bir X kavramı başlığı altına almadıklarından dolayı bu şekilde olmazlar. Ancak, Kant güzel nesnelerin 'amaçsız bir amaçlılık' gösterdiğini söyler. Bununla belki de güzelliğin amacı olmasa da, düşüncesi üzerinde vakit harcamaya davet ettiğini söylemek ister.

Bu müphem tez, Kant güzellik türleri arasında ayrım yaptığında daha açık hale gelir. İki tür güzellik vardır: serbest güzellik (*pulchritudo vaga*) ve bağımlı güzellik (*pulchritudo adhaerens*). İlki nesnenin ne olması gerektiğine göre bir kavram öngörmez; ikincisi böyle bir kavram ve bununla beraber de nesnenin mükemmelliğini öngörür. İlki bu ya da şu şeyin kendiliğinden var olan kavramıdır; ikincisi ise bir kavrama bağlı olduğundan (şartlı güzellik) belirli amaçları olan nesnelere atfedilir. Bir nesnenin hizmet edeceği herhangi bir amaca göndermesi olmayan güzellik yargısı, saf bir beğeni yargısıdır. Çiçek Kant'ın serbest doğal güzelliğe her zaman verdiği bir örnektir. Başka türden bir güzellik için ise Kant şunları söyler: 'İnsan güzelliği (bir erkek, bir kadın ya da bir çocuk), bir atın ya da bir binanın (kilise, saray, cephanelik ya da yaz evi olsun) güzelliği; şeyin ne olacağını belirleyecek bir amaçsal kavram yani mükemmellik kavramı gerektirir; dolayısıyla buna bağımlı güzellik adı verilir' (M 66).

Bu paragraftan da anlaşılacağı üzere Kant'ın estetik anlayışı doğal güzellik söz konusu olduğunda insan yapımı şeylere göre daha güvendedir.

Ancak temelde çözmeye çalıştığı problem her ikisinde de ortaya çıkar. Bir güzellik yargısı, mantığı temel almayan bir yargı nasıl olur da evrensel geçerlik sağlayabilir? Böyle bir yargıda bulunduğumda, herkesin bana katılacağını iddia etmem ancak herkesin katılması gerektiğini iddia edebilirim. Bu ancak hepimizin ortak bir duyarlığa sahip olmasıyla gerçekleşir –bu duyarlık (*Gemeinsinn*) normatif olduğu için deneyimle elde edilemez, aşkın olmalıdır.

Kant *Analytic and the Sublime* [Analitik ve Yüce] adlı eserine iki tür yücelik arasında bir ayrım yaparak başlar; bunlara (tanımlardan çok memnun olmasa da) matematiksel yüce ve dinamik yüce adını verir. Her durumda yüce nesne geniş, büyük ve baskındır; ancak matematiksel olanda bastırılan algımız, dinamik durumda ise bastırılan gücümüzdür. Matematiksel olarak yüce olan duyularımızın hiçbiriyle anlaşılamayacak kadar büyüktür; bizlerde sonsuzluğa uzanan duyuüstü bir güç duygusu uyandırır. Dinamik olarak yüce olana karşı bizim tarafımızdan bir direniş anlamsız olacaktır, ancak yine de güven içinde korkusuz olarak kalmamıza da izin verecektir.

> Heybetli, sarkık, tehditkâr kayalar; şimşek ve gök gürültüsü sesleriyle hareket eden, gökyüzünde biriken bulutlar; bütün yıkım güçleriyle volkanlar; yok etme yollarıyla kasırgalar; kargaşa içindeki sınırsız okyanus; güçlü bir ırmağın azametli şelalesi vs. –Bunlar güçlerine karşı önemsiz sayılacak kadar küçük kalan direnişin zorluğunu gösterirler. Ancak görünüşleri ne kadar çekiciyse, güvende olmamız şartıyla, o kadar korkutucu olurlar; ve gönüllü olarak bu nesnelere yüce deriz çünkü ruhun enerjisini alışık olduğumuz yüksekliklerinin üzerine çıkarır ve bizdeki oldukça farklı olan direniş gücünü keşfederler, bu da bizlere doğanın açık ululuğuna karşı kendimizi ölçme cesareti verir. (M 100-1)

Doğa hem güzel hem de yüce olabilir, sanatsa ancak güzel olabilir. Bu durumda, doğadaki güzellikle sanattaki güzellik arasındaki fark nedir? Kant'ın yanıtı inceliklidir. Bir yandan doğa güzeldir çünkü sanat gibi görünür. Diğer bir yandan, güzel bir sanat eserini beğeneceksek, doğal değil yapay olduğunun bilincinde olmalıyız. Ancak, Kant 'şeklindeki amaçlılık yalnızca doğanın ürünüymüş gibi keyfi kurallardan bağımsız gibi görün-

melidir' der (M 149). Güzel sanat yargısı için beğeni gerekir; üretmek için gereken ise zekâdır.

Güzellik üretimi sanatın amacıdır, ancak yapay güzellik güzel bir şey değil, şeyin güzel yansıtılmasıdır. Güzel sanat aslında doğada çirkin ya da nahoş olan şeyleri, güzel şeyler olarak sunabilir. Her birinin kendi güzel ürünlerinin bulunduğu üç çeşit güzel sanat vardır. Retorik ve şiir olmak üzere konuşma sanatları vardır. Resim ve mimari, heykellik gibi plastik sanatlar adında oluşumsal sanatlar vardır. Ve de üçüncü olarak duyguların bir oyununu oluşturan, yani en önemlileri müzik vardır. Kant 'Bütün sanatlardan (başlangıcını neredeyse tamamen zekâya borçlu olan, öğreti veya örneklerle en az rehberlik edilecek olan) şiir ilk sırayı korur' der (M 170).

Kant'ın estetik hakkındaki fikirlerini birkaç yıl sonraki İngiliz Romantik şairleri tarafından ifade edilen düşüncelerle karşılaştırmak ilginçtir. Sanat eserleriyle ilgilenirken Kant bir bakıma tüketiciyle başlar üreticiye doğru çalışır; eleştirmenin yargısının doğasını analiz ederek başlar ve zekâ (hayalgücü, anlayış, ruh ve beğeni) için gerekli olan özelliklerden sonuç çıkararak bitirir. Romantiklerse üretici ile başlarlar: onlar için sanatçı, kendi duygu ifadelerinin üzerindedir. Wordsworth, *Preface to Lyrical Ballads* [Lirik Baladlara Giriş] adlı eserinde şairleri diğer insanlardan ayıran şeyin, ani dışsal heyecan yaşamadan duygu ve düşüncelerde daha hızlı olmaları ve bu tür duygu ve düşünceleri ifade ederken daha büyük güce sahip olmalarıdır, der:

> Şiir güçlü duyguların doğal akışıdır: sükûnet halinde toplanan duygulardan kaynaklanır: tepki türlerinden dolayı sükûnet zamanla yok olana kadar duygular üzerine düşünülür ve daha önceden düşünce konusu olan duygunun yakını olan bir duygu yavaş yavaş üretilirken zihinde kendini oluşturur.

Bu duyguya ifade verirken, şirin temel zorunluluğu okuyucuya birincil olarak haz vermektir.

Coleridge buna katılır. 'Bir şiir, birincil amacın doğruluk değil haz olduğunu önerdiği için bilim eserlerinin zıddı olan bir kompozisyon türüdür' der. Ancak şiirsel zekânın doğasını açıklarken Coleridge hem Kant hem de Wordsworth'den de ileriye giderek bunun için özel bir hüner gerekti-

ğini söylemiştir. Ancak Kant ve daha önceki yazarlar hayalgücünün tüm insanların paylaştığı bir güç -günlük yaşamın deneyimlerini tekrar karıştırıp hatırlama yetisi- olduğunu düşünmüşlerdir; Coleridge önemli olsa da sıradan olan bu yetiye 'hayal kurma' demeyi tercih eder. Gerçekte böyle adlandırılan hayalgücü sanatçının özel yaratıcılık becerisidir: ilk şekliyle 'var olan Güç ve insan Algısının asıl temsilcisi ve de sınırsız BEN'in ortaya çıkışının sonsuz hareketinin zihindeki sınırlı gösterimi ile' hemen hemen aynıdır. 1817 yılında *Biographia Literaria* [Edebi yaşam öyküsü] adlı eserinin 13. Bölümünde Coleridge; o günden bu güne eleştirmenler ve filozofların bu ulvi yetinin gerçek doğasını araştırdıklarını yazmıştır.

Scohopenhauer Estetiği

Bütün bu sistemde estetiğe hiçbir filozof Schopenhauer kadar önemli bir rol atfetmemiştir. *The World as a Will and Idea*'nın üçüncü kitabı büyük ölçüde sanatın doğasına ayrılmıştır. Schopenhauer bizlere, Kant'ın ayak izleri takip edildiğinde estetik hazzın, yapay ya da doğal şeylerin tarafsız tasavvurunda bulunduğunu söylemiştir. Bir sanat eserine baktığımızda –çıplak bir heykele mesela– bizde arzu oluşturabilir: belki cinsel bir arzu belki de heykeli elde etme arzusu. Eğer durum bu ise, hala istencin etkisindeyizdir; bu durumda da tasavvur edecek durumda olamayız. Ne zaman ki kendi arzularımız ve ihtiyaçlarımızı düşünmeden bir şeye bakıp güzelliğine hayranlık duyarız, işte o zaman ona bir sanat eseri olarak yaklaşır estetik deneyimin tadını çıkarabiliriz.

Bizleri iradenin zorbalığından kurtaran tarafsız tasavvur, Schopenhauer'in iki farklı doğal manzara tarifi yaparak gösterdiği üzere bir ya da iki şekilde olabilir. Eğer tasavvur ettiğim sahne çaba sarf etmeden dikkatimi çekiyorsa, güzellik anlayışım ortaya çıkmıştır. Ancak eğer sahne korkutucu ise, ve korkudan kurtulup tasavvur durumuna ulaşmaya çalışıyorsam, karşılaştığım şey güzelden ziyade yüce bir şeydir. Schopenhauer de Kant gibi yüce duygusunu göstermek için çeşitli sahneleri hayalinde canlandırır: şimşek bulutlarından oluşan bir gökyüzünün altındaki sarkık kayalıklar arasından dökülen köpük köpük bir su; denizde bir fırtına, uçurumdaki kayalıklara çarpan dalgalar, şimşekler arasında havaya sıçrayan su damlacıkları gibi. Böyle durumlar için;

> Dehşete düşmeyen bir izleyicide, kendi bilincinin iki katlı doğası özgünlüğün en üst seviyesine ulaşır. Ancak bir yandan bir birey olarak, istencin bu güçlerin en ufak dokunmasıyla yok olabilecek, güçlü doğa karşısında savunmasız, bağımlı, kader kurbanı, muazzam kudretin var olduğu yerde yok olan bir hiçlik olan zayıf görüngüsü olarak; ve diğer bir yandan da her nesnenin bütün dünyanın varlığını devam ettirecek olması, doğanın korkunç savaşının tamamıyla kendi fikri olması, ve İdeaları tasavvur ederken bütün arzu ve gerekliliklerden ayrı olması şartıyla birey, kendini sonsuz, dingin, bilgiç olarak algılar. Yücenin tam izlenimi işte budur. (WWI 205)

Bu şekilde üretilen izlenime 'dinamik yüce' denilebilir. Ancak aynı izlenim, geceleyin yıldızlı gökyüzünü tasavvur ederken uzay ve zamanın sınırsızlığı üzerine derin bir şekilde düşünmekle de üretilebilir. Bu yücelik izlenimi (Schopenhauer, Kant'ın yardımcı olamayan terimini ödünç alarak buna 'matematiksel yüce' der) piramitler gibi çok eski anıtlarla ve Roma'daki St. Peter's kulesi gibi çok büyük kapalı alanlarla da yaratılabilir. Her durumda duygu, bireyler olarak bizlerin küçüklüğü ve önemsizliği ve saf bilgiç özneler olarak bizlerin yaratısı olan büyüklük arasındaki farktan kaynaklanır.

Yüce, bir bakıma güzelin üst sınırıdır. Alt sınırına ise Schopenhauer 'alımlı' der. Yüce olan tasavvur edilen nesneyi istencin düşmanı haline getirirken, alımlı tasavvur edilen nesneyi istencin dikkatini çekecek hale getirir. Schopenhauer 'duruşu, örtüsü ve genel hali seyircinin tutkularını cezp etmek amacıyla ayarlanmış çıplak figür' heykellerinin ve de daha az ikna edici olsa da 'istiridye, ringa, yengeç, ekmek, yağ, bira, şarap vb'nin olduğu Alman Natürmortlarını örnek olarak verir. Bu tür yapay şeyler, estetik amaçları hiçe sayar ve hepsi de kınanır (*WWI* 208).

Güzellikle her karşılaşıldığında istençsiz, bilen bir özne ve bilinen bir İdea olan nesne olmak üzere iki unsur vardır. Doğal güzelliğin ve mimarinin düşünülmesinde, karşılaşılan İdealar istencin düşük kalitedeki gösterimleri olduğu için haz, temelde saflıkta ve bilen kişinin acısızlığındadır. Ancak, bizler (örneğini trajedi ortamı aracılığıyla) insanlar üzerine düşündüğümüzde haz, daha çok düşünülen çeşitli, zengin ve önemli olan İdealardadır. Bu ayrım temelinde Schopenhauer, güzel sanatları sınıflandırmaya devam eder.

Skalanın en alt seviyesinde, yerçekimi, sertlik ve ışık gibi alt seviye İdeaları ortaya çıkaran mimari bulunur:

> Bir binanın güzelliği, her bölümünün ... açık bir şekilde bütüne uyarlanmasında yatar; her parçanın yeri, büyüklüğü ve şekli öyle bir ilişki içinde olmalıdır ki herhangi bir parça çıkarılırsa, bütün de kaçınılmaz olarak çöksün. Uygun olarak her parça olabildiğince yük taşırsa ve her biri olması gereken yerden, olması gerektiği ölçüde desteklenirse; bir taşın yaşamı ve istencinin gösterimini oluşturan bu karşıtlık oyunu, bu sertlik ve yerçekimi arasındaki çekişme büsbütün bir görünürlükte kendini açığa vuracaktır. (*WWI* 215)

Tabii ki mimari, estetik amaç kadar pratik olarak da hizmet verir, ancak bir mimarın büyüklüğü, müşterisinin ihtiyaçlarına bağımlı kalsa da saf estetik amaçları da başarmasıyla anlaşılır.

Schopenhauer'in bakış açısında temsili sanatlar özelden ziyade evrenselle daha çok ilgilidir. Hayvan resim ya da heykellerinin bireyle değil türle alakalı olduğu konusunda kanaat getirmiştir: 'en tipik aslan, kurt, at, koyun ya da öküz aynı zamanda en güzelidir de'. Ancak insan temsillerinde, durum biraz daha karmaşıktır. Sanatın güzelliğe doğayı taklit ederek ulaştığını düşünmek oldukça yanlıştır. Bir sanatçı nasıl aklında öncül bir güzellik örneği olmadan, taklit edilecek en mükemmel örneği tanıyabilir? Ve doğa hiç her açıdan mükemmel güzelliğe sahip bir insan ortaya çıkarmış mıdır? Sanatçının anladığı doğanın yalnızca yarım yamalak konuşmasında kekelediği şeylerdir. Heykeltıraş 'doğanın binlerce kez deneyip üretemediği şeklin güzelliğini sert mermerde anlatır ve ona "Söylemek istediğin şey buydu" dermiş gibi geri sunar' (*WWI* 222).

İnsanlığın genel fikri, bir bireyin karakterinde heykeltıraş ya da ressam tarafından tasvir edilmelidir, birçok şekilde de gösterilebilir. Bir tür resminde, 'bakanların bir harita üzerinde ülkelerin ve ulusların kaderini konuşup konuşmadıkları, ya da köylülerin birahanede kartlar ve zarlar üzerine tartışıp tartışmadıkları' önemli değildir. Bir sanat eserinde tasvir edilen karakterlerin kurgudan ziyade tarihi bir karakter olması da fark etmez: tarihi bir kişiyle bağlantısı, resme gerçek bir değer değil nominal bir değer kazandırır.

Örneğin Mısırlı bir prenses tarafından bulunan Musa, bir resmin nominal değeridir; tarihte çok önemli bir anı tasvir eder, ancak seyirciye gösterilen gerçek değer birden fazla olmuş olabilecek bir olay yani harika bir bayan tarafından suda sürüklenen bir beşikte bulunan bir bebektir. (*WWI* 231)

Bundan dolayı, Schopenhauer'in hayranlık duyduğu Rönesans ressamlarının tabloları belirli bir olayı değil de (İsa'nın doğuşu ya da Çarmıha germe gibi) hareketsiz duran Kurtarıcının etrafında duran basit bir azizler topluluğunu tasvir edenlerdir. Bu figürlerin yüzlerinde ve gözlerinde sanatın zirvesi olan istencin baskılanma ifadesini görebiliriz.

Schopenhauer'in sanat teorisi Platon'dan ve Aristoteles'ten unsurları bir araya getirir. Sanatın amacının belirli bir bireyi ya da soyut bir kavramı değil, Platonik bir İdea'yı tasvir etmek olduğuna inanmaktadır. Platon sanat eserlerini İdealardan iki kat uzak oldukları; yani zaten İdeaların imitasyonları olan maddi nesnelerin kopyaları oldukları için reddetmiş olsa da, Schopenhauer sanatçının ideal olana teknisyen ya da tarihçiden daha yakın olabileceğini düşünmektedir. Portre resmin tarihsel resimle ne kadar alakası varsa tarih de şiirle o kadar alakalıdır: biri bireydeki doğruyu verirken diğeri evrensel olandaki doğruyu verir. Aristoteles gibi Schopenhauer de içsel doğrunun tarihe olduğundan daha çok şiire atfedildiği sonucuna varır. Tarihi hikâyeler arasında da tuhaf bir şekilde en büyük değerin otobiyografilere atfedildiğine karar verir.

Müzik Üzerine, Kierkegaard

Kierkegaard'ın eserlerinde 'estetik' kelimesi ve eşasıllıları oldukça sık yer alır. Ancak ona göre 'estetik' estetik değil etik bir bölümdür. Estetik karakter, hayatını anlık haz arayışına adamış kişidir; ve de aradığı haz artistik (resim, müzik ve dans gibi) olabileceği gibi doğal da olabilir (yemek, içmek ve seks gibi). Hayatta estetik duruşu tartışırken Kierkegaard'ın (daha çok *Either/Or* adlı eserinde) asıl ilgilendiği şey estetik duruşun; yüzeysel olarak ve temelde yetersiz doğası olduğunu vurgulayıp, derinde daha etiksel olduğu sonuç olarak da dini bağlılık iddialarını bastırdığıdır. Ancak estetik yaşamı daha ayrıntılı olarak sunarken, sanatın doğasıyla dar anlamda ilgilenildiğinde estetik sayılan meseleleri tartışma fırsatı

bulmuştur. Örneğin, *Either / Or* adlı eserin ilk kısmında 'Musical Erotic'(-Müziksel Tutku) başlıklı uzun bir bölüm bulunmaktadır.

Estetik hedonizmin ateşli bir savunucusu tarafından yazıldığı düşünülen bu makale, büyük ölçüde Mozart'ın Don Giovanni adlı operası üzerinedir. Don Juan erotik arzunun en büyük canlı örneği, Mozart'ın operası da tek mükemmel ifadesidir. Müziğin, bütün sanatlar arasında aşırı şehvet duygusunu en iyi ifade edebilecek tür olduğu söylenir. Bunun sebebi olarak da müziğin en soyut sanat olması verilir. Dil gibi müzik de kulağa hitap eder; söylenen her bir kelime gibi uzayda değil, zamanda çözülür. Ancak dil ruhun aracısıyken, müzik şehvetin aracısıdır.

Kierkegaard'ın denemecisi şaşırtıcı bir iddiada bulunarak devam eder. Dini yobazlar şehvetin sesi olduğu için müzikten şüphelenip ruhun kelimelerini dinlemeyi tercih etseler de, müziğin gelişimi de şehvetin keşfi de aslında Hıristiyanlıktan kaynaklanmıştır. Duyusal aşk tabii ki insanlarının olsun tanrılarının olsun Yunanların yaşamlarının bir unsuruydu; ancak Hıristiyanlık duyusallığı manevilik ile karşılaştırarak ayrı tutmuştur.

Duyusal arzuyu bir ilke, bir güç, ruh ile yani ruh tarafından dışlanarak belirlenmiş bir alan olarak düşünürsem, tek bir bireyde yoğunlaştığını düşünürsem, duyusal arzunun ruh kavramını kabul etmiş olurum. Bu asıl olarak Yunanların fikri değildi, bunu Hıristiyanlar dolaylı olarak dünyaya kazandırdılar.

> Bu duyusal arzu hali acilen bir ifade gerektiriyorsa, şu soru ortaya çıkar: hangi araç buna katkıda bulunur? Asıl olarak akılda oluşması gereken şey, bunun acilen bir ifade ya da tasvir gerektirmesidir. Aracılı olduğunda ve başka bir şeyde yansımasında dilin kapsamı altına girer ve etiksel kategorinin konusu haline gelir. Ve en hızlı da sadece müzikle ifade edilebilir. (*E / O* 75)

Kierkegaard Mozart'ın farklı operalarından karakterleri göstererek arzu arayışının aşamalarını ve çeşitlerini tanımlar. Duyusallığın ilk uyanışı bir melankoli oluşturur, belirli bir nesne olmaksızın bir biçim üretir: bu *Figaro'nun Düğünü* adlı eserinde Cherubino tarafından gösterilen hayali aşamadır. İkinci aşama ise *Sihirli Flüt* adlı eserindeki Papageno'nun neşeli, coşkulu ve canlı ötüşüyle ifade edilmiştir: özel bir nesne arayışındaki aşk. Ancak bu aşamalar duyusal arzunun vücut bulmuş hali olan Don

Giovanni'nin önsezilerinden başka bir şey değildir. Baladlar ve efsaneler onu bir birey olarak gösterirler. 'Ancak müzikte ifade edildiğinde, belirli bir bireyim olmaz; en az rüzgârın şiddetten, denizin çalkantıdan ya da bir şelalenin bir yükseklikten düşerken yorulması kadar tahrik etmekten yorgun düşüren, ya da tahrik ederek oluşturulan doğanın şeytani gücü bendedir' (*E/O* 90).

Don Giovanni hile ile değil tamamıyla arzunun enerjisiyle tahrik ettiğinden, etiksel sınıflandırmaya girmez; gücünün yalnızca müzikle ifade edilmesinin sebebi de budur. Bütün operanın sırrı kahramanının diğer karakterleri canlandıran güç olmasındadır: o güneş, diğer karakterler ise yarısı karanlık olup, yalnızca ona döndüklerinde aydınlanan gezegenlerdir. Yalnızca Commendatore bağımsızdır; ancak kendisi, tıpkı önceli ve sonsalı gibi operanın içeriğinin dışındandır ve ölümünden önce de sonra da ruhun sesidir.

Müzik, duyusal arzunun tek uygun ifadesi olduğu için, *Don Giovanni* adlı eserde konu ve yaratıcı şeklin mükemmel uyumunu yakalarız. Kierkegaard, filozoflar kâh birini kâh diğerini daha fazla vurgulasa da hem konunun hem de şeklin bir sanat eserinin temelini oluşturduğunu söyler. İşte bu yüzden tek başına *Don Giovanni* bile Mozart'ı klasik bir bestekâr ve ölümsüz hale getirmeye yeterlidir.

Tragedya Üzerine, Nietzsche

Nietzsche'ye göre operaları üstün olan Mozart değil Wagner'dir. Bunun nedeni Schopenhauer'e ortak bir borç duygusu taşımalarıdır. 1854 yılında Wagner Franz Liszt'e Schopenhauer'in cennetten bir hediye olarak hayatına girdiğini yazmıştır. 'Ana fikri olan, yaşam arzusunun son yadsıması çok hüzünlüdür ancak mümkün olan tek kurtuluşu gösterir.'[1] *Tragedya'nın Doğuşu* (1872) adlı eserinde, metin olarak Yunan Miti Kral Midas'ın satir Silenus'u arayışını alarak Nietzsche de estetik teorisinde benzer şekilde Schopenhauer'in pesimist bakış açısını temel alır.

> Silenus'u sonunda eline geçirince, kral ona insanlık için en iyi ve en çok arzulanan şeyin ne olduğunu sordu. Şeytan sessiz, sert ve

1 A. Goldman, *Wagner on Music and Drama* (New York: Dutton, 1966).

> hareketsiz kaldı, ancak kral ısrar edince tiz bir kahkaha patlattı ve şunları söyledi 'Sefil, fani ırk, sefalet ve tesadüflerin çocukları, neden beni duymamanız daha uygun olan şeyleri söylemeye zorluyorsunuz? Her şeyin en iyisi sizin ulaşabileceğinizden oldukça uzakta: bu doğmuş olmak değil, aslında olmak değil, hiçbir şey olmak. Sonraki en iyi şey de olabilecek en yakın zamanda ölmektir.' (*BT* 22)

Schopenhauer sanatı, yaşamın zalimliğinden kurtuluş için en kolay kaçış yolu olarak görür.

Nietzsche de insanların, hayatın ıstırabını kendilerinden saklama ihtiyacında sanatın temelinin olduğunu görür. Bizlere Antik Yunanların yaşayabilmek için 'kendileri ve varlığın dehşetleri arasına Olimpik tanrıların doğuşunu yerleştirmek zorunda kaldıklarını' (*BT* 22) anlatır. Gerçeklikten iki şekilde kaçılır: hayal kurarak ve sarhoş olarak. Nietzsche'ye göre Yunan mitolojisinde bu iki tür aldanma iki farklı tanrı ile temsil edilir: ışık tanrısı Apollo ve şarap tanrısı Dionysus. 'Tıpkı üremenin cinsiyetlerinin ikiliğine dayandığı gibi sanatın gelişimi ve ilerlemesi de Apollo ve Dionysus ikiliğinden kaynaklanır'. (*BT* 14).

Apollocu sanatçı örneği epik şiirin kurucusu olan Homer'dir; kendisi görkemli Olimpik tanrılarının bulunduğu hayal dünyasının yaratıcısıdır. Apollo, güzellik konularında takipçilerine ölçü ve düzeni empoze eden etiksel bir tanrıdır. Ancak Apollocu saltanat, engelleri ve kısıtlamaları yıkan yaşam akışıyla yani Dionysuscu selde yakın zamanda kaybolacaktır. Dionysus'un takipçileri coşkulu, zevkten mest olmuş halde şarkı söyler dans eder, aşırı şekilde hayatın tadını çıkarırlar. Apollocu ruhun üstün ifade şeklinin epik olduğuı gibi Dionysuscu ruhunki de müziktir.

Yunan kültürünün ihtişamı da Atina tragedyasıdır, müzikle şiiri birleştirmiş, hem Apollo hem de Dionysus'un ürünüdür. Yunan tragedyasında korolar Dionysus'un dünyasını temsil ederlerken, diyaloglar şeffaf, Apollocu imge dünyasında kendilerini gösterir. Yunan ruhu en üstün ifade şeklini Aeschylus (özellikle *Prometheus Vinctus*) ve Sofokles'in (özellikle *Oedipus Rex*) oyunlarında bulmuştur. Ancak üçüncü en ünlü tragedyacı Euripides'le, tragedya akılcılık iğnesiyle zehirlenmiş ve kendi elleriyle kendisini öldürmüştür. Bunun için, bilimi sanattan üstün tutan yeni bir çağı başlatan Sokrates'i suçlayabiliriz.

Nietzsche'ye göre Sokrates, Yunanistan'ı mükemmelleştiren her şeyin karşı teziydi. İçgüdüleri pozitif ve yaratıcı olmaktan ziyade daima olumsuz ve eleştireldi. Dionysuscu unsuru reddederek tragedyacıların sentezini yok etmiştir. 'Yalnızca Sokratik maksimleri göz önünde bulundurmalıyız "Erdem bilgidir, bütün günahlar cahillikten çıkar, erdemli insan mutlu insandır". Tragedyanın ölümü bu üç temel iyimser formülde yatar' (*BT* 69). Euripides ile tragedya, burjuvazi tiyatrosuna girerek ölüm fermanını imzalar. Ölüm korkusundan içgörü ve mantıkla kurtulan ölüm döşeğindeki Sokrates bilimin sırlarını açıklayan kimse haline gelmiştir.

Sokrates tarafından bulaştırılan hastalığı modern Almanya'da tedavi etmek ve Apollo ve Dionysus birlikteliğini düzenlemek mümkün müydü? Nietzsche, on dokuzuncu yüzyılda sanatın fonksiyonu olan iyilikçi algı yanılmasının en verimli çeşidi olduğu düşünülen romanı hiçbir zaman takdir etmedi. Roman, ona göre, şiiri felsefeye bağlayan temelde Sokratik olan bir sanat çeşidiydi. Garip bir şekilde ortaya çıkışından dolayı da Platonu suçlamıştı. 'Platoncu diyalog, kazazede eski şiir ve bütün çocuklarının kaçtığı, dar bir alana sıkışıp, korka korka tek bir pilotu yani Sokrates'in emirlerini dinledikleri bir filika şeklinde tasvir edilebilir ... Platon gelecek nesillere yeni bir sanat şekli olan romanın modelini vermiştir' (*BT* 69). Nietzsche şiir ve müziği bir araya getirmesine rağmen, İtalyan operasına da değer vermez. Müzikalden ziyade sözlüyü önde tutan resitatif ve arya arasındaki ayrımla bozulduğundan şikâyet etmiştir. Yalnızca Almanya'da tragedyanın yeniden doğuşu için bir umut vardı:

> Alman ruhunun Dionysus etkili toprağından Sokratik kültürün orijinal şartlarıyla ortak hiçbir noktası olmayan bir güç yükseldi: bu kültür bunu ne açıklayabilir ne de haklı çıkarabilirdi, ancak tam tersine korkutucu, açıklanamaz, güçlü ve düşmanca bulurdu –bu da, herkesin malumu bütün yüceliğiyle Bach'tan Beethoven'a Beethoven'dan Wagner'e güneş döngüsünü yaşatan Alman Müziğidir. (*BT* 94)

Tragedya'nın Doğuşu, *Tristan und Isolde* adlı eserin üçüncü perdesine kadar esrimiş ve tutarsız program notlarına dönüşür. Hiç kimse kendi zayıflığını, Wagner kitabın sonraki baskılarına 'Attempt at Self-Criticism' [Özeleştiri Teşebbüsü] başlıklı önsözü ekledikten hemen sonra ortaya çıkan Nietzsche'nin kendisinden daha fazla ayıplamamıştır. Bu noktada Yu-

nan zekâsını kurmaca 'Alman Ruhu' ile bağlama girişimlerinden vazgeçmiştir. Ancak kitabın ana teması olarak kabul ettiği şeyden yani ahlakın değil sanatın insanın metafiziksel aktivitesi olduğu ve dünyanın varlığının da ancak estetik bir fenomen olarak haklı çıkarılabileceği fikrinden vazgeçmemiştir.

Sanat ve Ahlak

Nietzsche için sanat yalnızca özerk değildir aynı zamanda ahlaktan da daha üstündür. Nietzsche'nin bulunduğu noktanın tam zıt noktasında sanat ve ahlakı ayrılmaz olarak gören iki on dokuzuncu yüzyıl estetikçisi bulunmaktadır. Bunlardan birisi John Ruskin (1819-1900) diğeri ise Leo Tolstoy'dur (1828-1910).

Ruskin sanatı ciddi bir mesele olarak ele alır. Ağır bir eser olan *Modern Painters* [Modern Ressamlar, 1843] adlı eserinde şunları yazmıştır:

> Uygun olarak böyle adlandırılan sanat boş zaman aktivitesi değildir; boş zamanlarda öğrenilmez, ya da daha iyi yapacak bir şeyimiz olmadığında takip edilmez. Çizim odası masaları için elişi değildir, odalarda sıkıntıdan kurtulmak için de değildir; anlaşılmalı, ciddiye alınmalıdır ya da hiç yapılmamalıdır. Geliştirmek için yaşam verilmelidir, anlamak içinse kalp.[2]

Ancak sanatın gerektirdikleri, ahlaki amacının ciddiyetiyle haklı çıkarılabilir: bu ciddiyet evrenin temel özelliklerini ortaya çıkarmaktır. Güzellik, geleneklerin yalnızca bir ürünü değil, nesnel bir şeydir. Güzellik deneyimi doğanın doğru algılanmasıyla gelişir ve kutsal olanın anlaşılmasını sağlar. Yalnızca bir sanatçı kendi ahlaki olarak iyi bir insansa ancak o bozulmamış bir şekilde bu ifşayı sunup, Tanrı'nın şanını gözlerimizin önüne serebilir. Ancak kötüye giden bir toplumda –Ruskin'e göre on dokuzuncu yüzyıl sanayi toplumu böyledir– hem ahlaki hem artistik saflığa ulaşmak imkânsızdır. Hem yaratan yaratıcı yeti hem de takdir eden 'teorik' yeti tamamıyla yozlaşmıştır. İş, Emeğin modern ayrımıyla ve mükemmelliğe ulaşmaya çalışan zanaatkâr statüsünden mahrum kalan işçilerle alçaltılmıştır.

2 John Ruskin, *Selected Writings*, (Londra: Dent, 1995).

Ruskin sanatın ahlakçı teorisini özellikle iki sanata uygulamıştır: resim ve mimari. Onun için resim temelde bir dil şeklidir: beceri dilde uzmanlıkla aynı şeydir ve de bir resmin değeri ifade ettiği düşüncelerin değerine bağlıdır. Ruskin J. M. W. Turner'in eserlerini daha derinlemesine inceleyerek bu görüşü doğrulamaya çalışmıştır. *The Seven Lamps of Architecture* [Mimarinin Yedi Şamdanı] adlı eserinde Ruskin Gotik mimariyi Rönesans ve Barok mimarisinden üstün olarak sınıflandırmasını sağlayan kriterleri sunmuştur. 'Şamdanlar' ağırlıklı olarak ahlaki kategorilerdir: fedakârlık, doğruluk, güç, sadakat vb. Tanımına göre mimari, binaları hazırladığı ve süslediği için görünüşleri insanın zihinsel sağlığına, gücüne ve haz almasına katkıda bulunabilir. Ve zihinsel sağlığın temel unsuru, kutsal bir şekilde düzenlenmiş evrende insanın kendi yerini adil bir şekilde takdir etmesidir.

Tolstoy'a göre sanat yalnızca ahlaki amacı varsa iyi olabilir. *Sanat Nedir?* adlı eserinde zamanının sanatsal girişimlerinin özellikle operanın, para ve sıkı çalışma açısından fiyatlarını belirlemiştir. Böyle bir sanatın büyük halk kitlelerinin köleleştirilmesinden ortaya çıkabileceğini ve de sosyal fiyatların da işin içine katılmasıyla daha adil olacağını söyler. Üst sınıfların duygularına hitap eden sanat; gurur, cinsellik ve can sıkıntısından öteye gidemez.

Tolstoy, daha önceki yazarların sanatın amacının güzellik olduğu ve güzelliğinde verdiği eğlenceyle bilinebileceği iddialarını reddeder. Sanatın haz vermesi gerektiğini söyleyen Romantik ideayı reddederken, temelinde duyguların paylaşımı olduğunu söyleyen Wordsworth'e katılır:

> En basit örneği ele alırsak: bir kişi güldüğünde bunu duyan kişi neşelenir, ya da bir kişi ağladığında yanındaki üzülür. Bir kişi heyecanlanır ya da sinirlenir, bunu gören kişiyse benzer bir ruh haline bürünür … bir kişi belirli nesnelere, insanlara, fenomenlere karşı beğeni, sadakat, korku, saygı ya da sevgi duyduğunu ifade eder ve diğerleri de aynı nesnelere, insanlara ya da fenomenlere duyulan aynı hayranlık, sadakat, korlu saygı ya da sevgi duygularından etkilenirler. (*WA* 66)

Sanat dünyanın geniş anlamında; ninniden, fıkralardan, taklitten, elbiselerin, evlerin ve aletlerin süslemelerinden kilise hizmetlerine, zafer alay-

larına kadar her türden sanat eserleriyle dolu olan yaşamımıza sızar. Ancak bu eserlerin bizlerde uyandırdığı duygular iyi ya da kötü olabilir. Eğer uyandırdığı duygular iyiyse sanat iyidir; ve bu duygular yalnızca temelde dini ise ve evrensel insanlık kardeşliğine katkıda bulunuyorsa iyi olabilir.

Sanatla aktarılacak olan duygular, yalnızca şımartılmış elitlerce değil genel anlamıyla insanlık tarafından paylaşılabilecek duygular olmalıdır. Böyle durumlarda ya kötü bir sanat eseri ya da sözde bir sanat eseriyle karşı karşıyayızdır. Tolstoy bu yargının kendi eserleri de dâhil müzik ve edebiyatta en çok saygı duyulan eserleri kınadığının farkındandır. On dokuzuncu yüzyılın en iyi eserinin, ırk ve sınıf ayrımlarının ötesinde evrensel bir kardeşlik mesajı yayan, *Tom Amcanın Kulübesi* olduğunu söylemiştir.

Sanat eserleri arasında Tolstoy, Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'ni kınamıştır. En yüce dini duyguyu mu iletiyor? Hayır: hiçbir müzik bunu yapamaz. Bütün insanları tek bir duyguda mı birleştiriyor? Hayır, diyerek Tolstoy sözlerine devam eder: 'Kendimi, anlaşılmazlık denizinde kayıp birkaç kısa bölüm dışında bu uzun, karmaşık, yapay ürünü anlayabilen normal insanların oluşturduğu bir kalabalık içinde düşünemiyorum.' Eserin son bölümünün insanları bir araya getiren şeyin bir duygu özellikle mutluluk olduğu düşüncesini ifade eden Schiller'in bir şiiri olduğu doğrudur. 'Ancak bu şiir senfoninin sonunda söylense de müzik mısralarda ifade edilen düşünceyle uyumlu değildir; çünkü müzik ayrıcalıklıdır, bütün insanları bir araya getirmez; yalnızca insanlığın diğer kısmından ayırarak birkaç kişiyi bir araya getirir' (*WA* 249).

Sanat için Sanat

Tolstoy'un sanata ahlaki bakış açısı yirminci yüzyılda kısa zamanda demode olmuştur. Nietzscheci üstünlük bakış açısı olmasa da sanatın özerkliği geniş kitlelerce kabul edildi: bir sanat ahlaki olarak ya da politik olarak zararlı olsa da iyi sanat hatta mükemmel sanat olabilir. Bir eserin sanatsal değeri etiksel şüpheliliğine saygı duymak olarak görülmüştü ve birçok ülke 'ahlak bozan ve yıkıcı' olma eğilimi olan sanat eserlerinin üretimi ve yayımlamasını yasaklayan kanunları kaldırmıştır.

Yirminci yüzyılda en etkili estetikçilerden bir tanesi İtalyan filozof Benedetto Croce'dir (1866-1952). Metafizik konusunda Croce bir idealisttir

ayrıca 1925 yılında Faşizm konusu üzerine birbirlerinden ayrılana kadarki dönemde Giovanni Gentile (1875-1944) ile birlikte Hegelci bir sistem geliştirmiştir. Gentile Faşist bir kuramcıyken, hem Faşizm öncesi hem Faşizm sonrası İtalyan hükümetlerinde kabine bakanı olan Croce ise 1930'larda Mussolini'nin en öncül entelektüel muhalifiydi.

Croce'ye göre sanat, tarih ve bilim arasında bir bölümü işgal eder. Tarih gibi genel kanunlardan ziyade belirli durumlarla ilgilenir ancak durumlar hayal ürünüdür gerçek değil ve bilimin de yaptığı gibi evrensel gerçekleri gösterirler. Crocenin kendisi estetik teorisini ilk cilt olan *Filosofia dello Spirito*'dan (1902) 1936 yılında yayımlanan *La Poesia*'ya kadar dört bölüme ayırır. Ancak birkaç tema; düşünce aşamalarının her birinde bulunmaktadır.

Croce'ye göre sanatın çekirdeği içgüdüdür. İçgüdü pozitivistler ne derse desin duyguyla aynı şey değildir: duyguların ifadeye ihtiyaçları vardır ve ifade de sadece duygusal değil bilişsel bir meseledir. Hayvanlardaki duyguların aksine insanlardaki sanat yalnızca duyusal değil aynı zamanda ruhani bir şeydir. Bir diğer yandan akılcı estetikçiler, sanatı entelektüel bir şey olarak görme konusunda yanılırlar: kavramlarla değil imgelerle işler. Bu durumda Croce kendini bir yandan Romantiklerden soyutlarken diğer bir yandan da klasikçilerden soyutlar.

Sanatsal içgüdü aslında şiirseldir. Croce bunun ne anlama geldiğini çoğunlukla zıtlıklarla anlatır. Sanat (mantığın yaptığı gibi) Doğru ile ya da (ekonominin yaptığı gibi) Faydalı ile ya da (ahlakın yaptığı gibi) İyi ile ilgilenmez. Onun kendi nesnesi vardır Güzel, bu da diğer üçünden eşit şartlarda bağımsız bir noktada durur. (Croce'ye göre, Yüce kavrayışı yalnızca sözde bir kavramdır.) Sanatsal bir ifade, özellikle güzel ile ilgileniyorsa şiirseldir. Lurectius'un ağır bilimsel ve ahlaki mesajlar içeren *de Rerum Natura* adlı eseri gibi bir şiir, şiirsel değildir ancak edebiyatın bir parçasıdır. Gerçek şiirin faydacı, ahlaki ya da felsefi gündemi olamaz.

Croce'ninkilere benzer görüşler, Croce'nin estetik üzerine yazdığı makaleyi Britannica Ansiklopedisinin 1928 edisyonu için çeviren R. G. Collingwood (1889-1943) tarafından İngilizce konuşulan dünyaya tanıtılmıştır. Klasikçi ve parmakla gösterilen bir arkeolog olan Collingwood, 1936 yılında Oxford Metafizik Bölümünde Waynflete Profesörü olmuştur. En iyi, yazmaya uygun nitelikte olduğu tarih felsefesine yaptığı katkılarla tanınır

ancak *Sanatın İlkeleri* (1938) adlı eseri estetik teorisine büyük katkı sağlamıştır.

Kitabın büyük bir kısmı neyin sanat olup neyin olmadığını açıklamaya ayrılmıştır. Sanat yalnızca bir eğlenti değildir; sanat olarak bilinen şeylerin çoğunluğu sadece eğlence olsa da, gerçek sanat farklı bir şeydir. Savaş dansı gibi büyülü bir yöntem değildir. Büyüyle kastettiği şeyin vatansever duygular ya da emekçi tutkusu gibi yerleşmiş bir amaca yönelik duygu uyandırmak olduğunu açıklamıştır. En önemlisi de sanat, zanaattan ya da teknik beceriden ayrı tutulmalıdır. Sanat imitasyon ya da *mimesis* (taklit) değildir dolayısıyla bunlar zanaattır. Tabii ki büyük bir sanat eseri aynı zamanda bir zanaattır, onu ancak sanat eseri yapan şey, zanaat yapan şey değildir. Ancak sanatın bir amacı olsa, bu yalnızca duygu uyandırmak olurdu; bu da, ayakkabının dikicilikten ayrı olarak tanımlanabildiği gibi sanatsal aktiviteden ayrı olarak tanımlanabilecek bir şey değildir. Sanat duygu uyandırma aktivitesi olarak değil, duyguları ifade etme aktivitesi olarak görülmelidir. Gerçek bir sanat eseri aslında sanatçının kendisinde var olan duygudur. Başarılı sanatçılar başarıya zihinlerinde ulaşırlar; imgelerin halka açık bir sanat eseri olarak dışa vurulması sadece bir zanaattır.

İç çalışma, gerçek sanat eseri mesela bilinç öncesinde bir şeyleri, anlaşılmaz bir duyguyu alıp açık, belirli bir duruma getirmeyi içerir. Croce'den sonra Collingwood da bu bağlamda hayal gücünün ve ifadenin bir ve aynı şey olduğunu kabul etmiştir. Dil sayesinde bilinç öncesi belirli olana çevrilir ve bu durumda bütün sanatsal ifadeler, hangi araçla yapılırsa yapılsın temelde dilbilimseldir.

Collingwood, sanat duyguların ifadesiyse, sanatçı ve izleyici arasındaki ayrım yok olur diye bir düşünce ortaya atar.

> Bir şair bir korku ifade ederse, onu anlayacak olan okuyucular yalnızca o tür bir korkuyu kendileri yaşayabilecek olanlardır. Bu durumda birisi bir şiiri okuyup anladığında, sadece şairin kendi duygularını ifade edişini anlamıyordur, aynı zamanda şairin sözleriyle kendi duygularını ifade ediyordur böylece de o sözler kendi sözleri haline gelir. Colerigde'nin deyişiyle, bizleri şair yapan kişi şairdir. (*PA* 118)

Şair ve okuyucu aynı duyguyu paylaşır ve ifade eder: aradaki fark ise şair ifade etme sorununu kendisi çözerken, okuyucu nasıl yapıldığını gösterecek bir şaire ihtiyaç duyar. Kendimize hayali bir deneyim ya da aktivite yaratarak (yardım alarak ya da almayarak) duygularımızı ifade ederiz; işte buna sanat denir.

Croce ve Collingwood sanatı ahlaktan ayrı, bağımsız bir şey olarak gördükleri için Tolstoy'dan ayrılırlar. Ancak her üç yazar da Tolstoy'un sanatın fonksiyonunu duyguların iletişimi olarak kabul ettiği görüşü reddeder. Örneğin Wittgenstein şunları yazmıştır:

> Tolstoy'un sanat eserinin 'duygu' ilettiğini söyleyen yanlış teorisinden çok fazla şey öğrenilebilir. Buna belirli bir duygunun ifadesi demeseniz de duygunun bir ifadesi ya da hissedilen bir ifade diyebilirsiniz. Bunu 'yansıtacak' kadar anlayan insanların buna yanıt verdiğini de söyleyebilirsiniz. Sanat eseri başka bir şeyi değil yalnızca kendini iletmeye çalışır diyebilirsiniz. Tıpkı birini ziyaret ettiğimde, yalnızca onda falan filan duygu uyandırma isteği taşımam, her şeyden önce ziyaret etmek istiyorumdur –ancak tabii ki hoş karşılanmak da isterim.
>
> Asıl absürdlük sanatçının okuyucunun yazarkenki hissettiği duyguları hissetmek istediği söylediğinde başlar. Bir şiiri anladığımı düşünebilirim; yani yazarın anlaşılmasını istediği kadar anlayabilirim. Ancak yazarken hissettiği şeyler hiç de benim sorunum değildir. (*CV* 67)

Bir sanat eserinin bağımsızlığı hem İngilizce konuşulan dünyada hem de Kıta Avrupasında önemli bir konu haline gelmiştir. Amerikalı eleştirmenler, bir metni ayrı ayrı incelenecek özelliklerine değil de yazarın biyografisi ya da psikolojisi ya da motivasyonuna dayandırarak anlamaya çalışmayı 'kasıtlı yanlış' olarak adlandırırlar. Fransa'da filozoflar 'yazarın ölümü'nden bahsedecek kadar ileriye gitmişlerdir. Onlara göre, metin ana nesnedir; yazar kavrayışı ekonomik ve yasal bir kurgudur. Yorumlamanın izin verdiği kadar, birkaç nesil okuyucunun metni algılaması, ilk kaleme alan insanın biyografisindeki herhangi bir maddeden daha da önemli olabilir.

Yazarın ölümü tezi Britanyalı felsefe çevresinde ılımlı karşılanmamıştır. Ancak bir sanat eserinin yorumunda yazarın ayrıcalıklı bir rolü olma-

dığı fikri on dokuzuncu yüzyılda yaşayan bir İngiliz tarafından öngörülmüştür. Viktorya Döneminde bir şair olan Arthur Hugh Clough Paskalya Bayramı üzerine tartışmalı, bazılarına göre ise dine küfreden bir şiir yazmıştır. Daha sonraki bir şiirinde anlamı üzerine sorgulandığını hayal eder: alaycı ya da kinayeli şekilde mi yazdın? Şöyle cevap verir:

> Sen yorumla, ben yapamam. Ama yazan benim.

11.

Siyaset Felsefesi

Faydacılık ve Liberalizm

En fazla mutluluk ilkesini tanıtırken Bentham, bireysel ahlaki seçimlere bir kriter belirlemekten ziyade toplum yönetimindeki meclis üyeleri ve yöneticilere rehberlik etmekle daha çok ilgilenmekteydi. Bu alanda, sadece toplumdaki mutluluk miktarını değil dağılımını da düşünmek zorunda kaldığımız zaman, en fazla mutluluk ilkesi tek başına güvenilir bir karar prosedürü sağlamayı başaramaz.

Mutluluğu ölçebileceğimiz bir skala oluşturmayı başardığımızı varsayalım: 0'dan 10'a kadar olsun; 0 maksimum ıstırap, 10 maksimum mutluluk, ve 5 de hissizliği temsil etsin. Toplum için siyasal ve yasal kurumlar düzenlediğimizi ve iki model arasında bir seçim şansımızın olduğunu düşünelim. A modeli seçildiğinde yüzde altmışı 6 puan, yüzde kırkı ise 4 puan alacaktır. B modelini seçenlerde toplumun yüzde sekseni 10, kalan yüzde yirmisi ise 0 puan alacaktır. Bu tür bir seçenekle karşı karşıya kalındığında, eşitlik ya da insanlığı umursayan herhangi biri B modelindense A modelini uygulamayı tercih edecektir. Ancak açık bir şekilde Bentham'ın haz kalkülünü kullanırsak, B modelini kullananlar 800 puan alırken A modelindekiler yalnızca 520 puan alabilirler.

Ulaşmaya çalıştığımız en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğu elde etmesi ilkesi, en fazla sayıdaki insanı ya da mutluluk seviyesini artırmaya çalıştığımızda farklı sonuçlara neden olur. Bu ilkenin; en azından en iyi ve

en kötü arasındaki dengesizliğe ve de dağıtımsal adaletin ihmaline neden olacak sonuçlara izin vermediği sürece en kötünün ıstırap seviyesine bir sınırlama getirilerek desteklenmesi gerekmektedir.

Bu ilkeyle, kendinden sonrakilere çözülmek üzere bıraktığı sorunlara rağmen Bentham, siyasal felsefeye oldukça zengin katkılarda bulunmuştur. J. S. Mill'in sözleriyle 'sosyal düzenlemelerin yalnızca iş kısmını düzenlediği ve ayarladığı sürece' en iyi olarak görülmüştür. Böyle konularda oldukça güçlü ve canlı biçimde yazabilir, akıllı ayrımlar yapabilir, ortak hataları ortaya çıkarabilir ve ağır bir tartışma konusunu özlü ve akıcı paragraflar haline getirebilirdi. Bu yetenekleri kullanımına, devletin verdiği cezaları ele alışı mükemmel bir örnek olarak verilebilir.

Cezai sistemin amacı nedir? şeklinde bir soru sorar.

> Cezanın başlıca amacı hareketlerin kontrolünü sağlamaktır. Bu hareket, faillerin ya da diğerlerinin olabilir: fail hareketlerini ya istencindeki etkisiyle ki bu durumda reformasyon yoluyla yaptığı söylenir, ya da fiziksel gücüyle kontrol eder ki bu durumda da ehliyetsizlik ile yaptığı söylenir; diğerlerinin hareketlerinin ise kendi istençleri üzerindeki etkileri dışında etkisi yoktur; bu durumda da *örnekleme* yoluyla ilerlediği söylenebilir. (*P* 13.1)

Acının ikası olan ceza, kendiliğinden bir kötülüktür bu yüzden yalnızca daha büyük bir kötülükten kurtulmayı garantilediğinde kabul edilmelidir. Bentham, zarar verenin zarar görmesini gerektiren cezalandırıcı adalet teorisini reddeder. Ceza ikasının, faillerin ya da diğerlerinin üzerinde iyileştirici ya da vazgeçirici bir etkisi olmadığı sürece, cezalandırma sadece kötülük için kötülük barındırır ve adalet dengesini oluşturmaksızın dünyadaki kötülük miktarını artırır.

Bir faile verilen cezanın iyileştirici ya da caydırıcı bir etkisi olmasa bile kurbana ya da kanunlara itaat eden topluma bir tatmin duygusu verebileceği doğrudur. Diğer hazlar gibi bu da faydacılık skalasına alınmalıdır. Ancak Bentham hiçbir cezanın yalnızca intikamcı nedenlerle verilmemesi gerektiğini söyler, çünkü ona göre cezadan kaynaklanan hiçbir tatmin duygusu acıya denk olmayacaktır.

Cezanın temel amacı caydırmak olduğu için, cezalar ne failler ya da diğerleri üzerinde caydırıcı bir etkisi olmadığı durumlarda ne de caydırmak

için gerekli olan miktardan daha fazla uygulanmalıdır. Cezanın etkisiz (caydırıcı etkisi olmadığı) ya da karsız (önlediğinden daha çok hasar yarattığı) ya da gereksiz (hasar başka yöntemlerle de engellenebileceği) olduğu zamanlarda kullanılmaması gerektiğini söyler.

On dördüncü bölümde Bentham cezalar ve suçlar arasındaki oranı belirleyen kurallar bütününü oluşturmuştur; bu kuralları 'dişe diş, göze göz' ilkesine değil de ceza olasılığının potansiyel bir failin zihninde yaratacağı etkiye dayandırır. Bentham suçtan doğacak kar ve zararı hesaplayan olası bir suçlu hayal etmiştir; ve bunu kayıplarının karlarının önüne geçeceğini garantileme hususunu da cezai kanunun bir fonksiyonu olarak görür. Kanun bu durumda caydırmaya yeterli cezalar uygulamalı ancak gerekenden de daha fazla olmamalıdırlar. Bentham'ın tabirine göre ceza *kanaatkâr* olmalıdır.

Caydırmak cezanın temel amacı iken, Bentham failin ıslahı ve hareketsizliği gibi ikincil amaçlarını da kabul eder. Gerçek hapislerin olduğu durumlarda ıslahın başarılı olması pek mümkün olmadı ve hala da değil; ancak Bentham'ın belirli ıslah rejimleri konusunda bazı önerileri vardır. Hapis faile geçici bir hareketsizlik sağlar, ancak açıkça görülüyor ki hareketsizlik en iyi ölüm cezası ile sağlanabilir. Bentham 'Aynı zamanda, bu cezanın çok sıra dışı durumlarda bunun kullanımına karşı birçok nesne arasından bir tanesini oluşturan *kanaatkâr olmayan* bir seviyede olduğunu' söyler (*P* 15. 19).

John Stuart Mill siyasal felsefesinde tıpkı ahlak felsefesinde olduğu gibi Bentham'a çok şey borçludur, ancak bu alanda da ustasının katı faydacılığını yumuşatmak zorunda olduğunu düşünmüştür. Doğal hakların yadsınmasıyla Bentham'ın sistemi, belirli durumlarda oldukça despot hükümet anlayışını ve bireysel özgürlüğü önemli oranda kısıtlamasını haklı gösterecektir. Mill'in gençliğinde ilgilendiği, sonradan Auguste Comte'nin pozitivist sistemine neden olacak olan sosyalizmin ilk formları da bunu haklı çıkaracaktır. Daha sonraki yıllarında Mill, sosyal sistemlerin teoride ne kadar iyilikçi görünse de bireysel özgürlüğe getirdikleri kısıtlamalara sınırlamalar getirme konusuna oldukça önem vermiştir. *Systeme de Politique Positive* [Pozitif Siyaset Sistemi] adlı eseri 'ruhani öğreticiler ve yöneticiler bütünü tarafından yönlendirilen ortak kanının her hareketten üstün hale getirilmesinde ve her üyenin, her düşüncenin her olasılıkta yer

almasını sağlayan' bir araç olarak tasvir etmiştir. Comte'nin 'bir insan zihninden bu güne kadar çıkmış zamansal ve ruhi en bütün sistemi' önerdiğini belirtmiştir. *On Liberty* [Özgürlük Üzerine] adlı eserinde; bireyi ister faydacılık, isterse sosyalizm ya da pozitivizm gerekçeli olsun, kanunsuz otoriter gasplardan koruyacak genel bir özgürlükçü ilke oluşturmaya çalışmıştır.

Özgürlüğü korumak için Mill şunları söyleyerek devam eder; demokratik bir toplumda çoğunluk azınlığa tiranlık uygulayabileceği için; despot monarşiyi, sağlam olan demokrasiyle değiştirmek yeterli değildir. Toplum daha başka ve daha zekice baskılar uygulayabileceği için hükümetin otoritesine sınırlamalar getirmek de yeterli değildir.

> Süregelen fikir ve duyguların tiranlığına karşı ayrıca toplumun kendi fikirlerini ve uygulamalarını yönetim kuralları olarak bu uygulamalardan kaçınan insanlara dayatma eğilimine karşı, gelişimi ve hatta mümkünse, bu yollarla uyum içinde olmayan herhangi bir bireyselliğin oluşumunu engellemek için hukuki cezaların dışında başka araçlarla da korunmaya ihtiyaç duyulmaktadır. (*L* 130)

Baskılara, fiziksel güçle ya da kamu görüşüyle adil bir sınırlama getirmek için, kişinin sorumlu olduğu yönetimin sadece bir bölümünün diğerlerini ilgilendiren bölüm olduğunu temel bir prensip olarak kabul etmeliyiz. Yalnızca kendisini ilgilendirdiği kısımda bağımsızlığı sınırsız olmalıdır.

Bu ilkenin en önemli uygulaması düşünce ve de aynı şekilde konuşma ve yazma özgürlüğünü ilgilendirmektedir. Mill'e göre otokratik ya da demokratik olsun hiçbir otoritenin düşünce ifadesini bastırmaya hakkı yoktur. 'Bir kişi hariç bütün insanlık aynı fikirdeyse ve o bir kişi de zıddını düşünüyorsa, insanlığın o bir kişiyi susturması, eğer gücü olsaydı o kişinin bütün insanlığı susturması kadar haklı çıkarılabilir' (*L* 130). Bunun nedeni bir fikri bastırmanın, bütün insanlığı yağmalamak anlamına gelmesidir. Bildiğimiz kadarıyla, hiç kimse hatasız olmayacağı için bastırılan düşünce doğru da çıkabilir. Bu fikir, tamamıyla doğru olmasa bile, doğrunun öteki türlü ihmal edilecek bir kısmını içerebilir. Tamamıyla yanlış olan bir fikrin bile, zıt olan fikre bir karşıtlık içerdiği ve dolayısıyla da doğrunun bir önyargı ya da resmi bir beyan olarak algılanmasını engellediği için bir değeri

vardır. Mill, düşünce özgürlüğü ve ifade özgürlüğünün, insanlığın ruhsal sağlığı açısından temel olduğunu söyleyerek bir sonuca bağlar.

Ancak gereken tek şey düşünce özgürlüğü değildir. İnsanlar fikirlerine göre davranma ve bunları maddi ya da manevi, etrafındakilerden çekinmeden hayatlarında uygulayabilme konusunda özgür olmalıdır. Özgürlük tabii ki diğerlerine zarar verme noktasına kadar uzanmamalıdır- hatta fikirlerin ifşa edildiğinde hasar vermeye tahrik ettiği durumlarda konuşma özgürlüğü bile kısıtlanmalıdır. Yalnızca bireyin kendi ilişkileri ve 'kendi özgür, gönüllü, kimsenin etkisinde kalmadan razı olmaları ve katılımları' ile diğerlerinin ilişkilerini alakadar etmesi şartıyla farklı karakterlere ve yaşamdaki deneyimlerine olanak sağlanmalıdır. Bireyin davranış kuralı, gelenekler ya da başkalarının alışkanlıkları değil, kendi karakterine göre olmalıdır. Bu ilke yadsınırsa, 'insanın mutluluğunu oluşturan maddelerden birinde bir eksiklik olur ve bu madde de bireyin ve sosyal gelişimin ana malzemesidir' (*L* 185).

Bireysellik olmadığı sürece, insanlar dışarıdan empoze edilen kalıplara boyun eğen makineler haline gelir. Ancak 'insan doğası bir modele uygun olarak yapılandırılacak, tam olarak yapıldığı şekilde çalışacak bir makine değil; bütün şekillerde büyümesi ve gelişmesi gereken bir ağaç gibidir' (*L* 188). Farklılık yasaklanırsa, bu zarar sadece kısıtlanan insana değil bütün topluma verilmiş olur. Hepimizin bu alışılmadık karakterlerden öğreneceği bir şeyler olabilir. 'Sadece yeni gerçeklikleri keşfetmek ve önceden doğru olan şeylerin artık ne zaman doğru olmadığını göstermek için değil, aynı zamanda yeni uygulamalar başlatmak ve daha açık fikirli yönetim örnekleri ve insan hayatında daha iyi bir tat ve doku oluşturmak amacıyla insanlara ihtiyaç duyulur' (*L* 193). Kamuoyunun yönettiği ve bireylerin kalabalıkta kaybolduğu bir dünyada enerjik ve alışılmışın dışında insanlara daha çok ihtiyaç vardır. Zihin sadece düşüncede değil, pratikte de serbest bırakılmalıdır.

Mill'in 'yaşam deneylerini' tavsiye ederken tam olarak aklındaki şey nedir? Ne yazık ki faydalı örnekler vermektense tezini bir seri uzdilli mecazlar sunarak açıklamıştır. İş ilkelerine pratik uygulamalar önermeye geldiği zaman, kendini zihinsel gelişimi kısıtlayan durumları değil, sıradan insanların can sıkıcı hareketlerini kısıtlayan kanunları suçlamayla sınırlandırır. Domuz eti yemeye, alkollü içecek içmeye uygulanan yasakları;

sebt gününde yolculuğu ve de dans etmeyi veya tiyatral performansları engelleyen yasaları; gerçek ya da farazi kötü yasa örnekleri olarak görür.

Şüphesiz ki Mill uyumsuzluğu desteklerken zihninin derinliklerindeki bir örnek de evlilikleri öncesinde Harriet Taylor ile uzun yıllar yaşadıkları alışılmadık ilişkiydi. Ancak şaşırtıcı bir şekilde; yaşam deneyimi olarak verdiği örnek kesinlikle onaylamadığı Mormonların çokeşlilik görüşleridir. Bu deneyimin, 'toplumun bir yarısının zincirlerini perçinlerken, diğer yarısının onlara karşı ortak zorunluluklarından kurtardığı için' (L 224) özgürlükçü ilkeleriyle tamı tamına zıt olduğunu kabul etmiştir. Ancak dünya kadınlara evliliğin elzem olan tek şey olduğunu öğrettiği için, hiç kimsenin karısı olmamaktansa, birinin karılarından biri olmayı tercih etmelerini anlaşılır bulmaktadır. Mill çokeşliliği övmüyordu yalnızca Mormonların bu alışkanlığı terk etmeye zorlanmaması gerektiğini düşünüyordu. Şu da söylenmelidir ki o dönemki İngiliz tekeşliliğinden en az Salt Lake City kurumlarından nefret ettiği kadar ediyordu.

1851 yılında kendisi evlendiğinde, anlaşmanın bir tarafının kişinin kontrolünü, diğerinin de varlığını ikmal etmesi hakkını veren yasaları eleştiren bir protesto yazmıştır. 'Bu iğrenç yasalardan kendimi soyutlamak için bir yolum olmadığından … var olan evlilik yasasını ve bu güçlerin kullanımını resmen protesto ettiğimin ve hiçbir durumda kullanmayacağıma dair resmi olan sözümün kayıtlara geçmesini görevim olarak bilirim' (*CCM* 396). İngiliz evlilik yasasına dair itirazlarını da ayrıntılı olarak *On the Subjection of Women* adlı kısa kitabında belirtmiştir. Bir cinsiyetin yasal olarak ikinci konuma itilmesi ilke olarak yanlıştır ayrıca insani gelişimin de temel engelidir. Bir kadın kocasının zincirli hizmetçisiydi; ömür boyu sadık kalmak ve elde ettiği her varlığı anında eşinin adına geçirmek zorundaydı. Bazı yönlerden köleden bile daha kötü durumdaydı. Hıristiyan bir toplumda bir kölenin efendisinin cinsel yaklaşımlarını reddetme hakkı ve görevi vardı; ancak bir koca eşine 'insanın en aşağılık halini, yani isteklerinin zıttı olan hayvani işlevinin bir vasıtası olma görevini' (*L* 504) zorla uygulayabilirdi.

Kadınların erkeklere bağımlılığı erkeğin kas gücünün ötesinde daha farklı bir nedeni yoktur ve bu medeni çağa kadar da yalnızca erkeğin çıkarı olması nedeniyle gelebilmiştir. Hiç kimse var olan erkeğin üstün olduğu sistemin herhangi bir alternatife göre daha tercih edilebilir olduğunu söy-

leyemez; çünkü başka herhangi bir alternatif denenmemiştir. Kadınlar her zaman en eski çağdan beri var olan öğretilerle sisteme boyun eğmişlerdir.

> Üç şeyi bir araya getirdiğimizde –ilk olarak iki cinsiyet arasındaki doğal çekimi; ikinci olarak kadının kocasına olan bağımlılığını, her ayrıcalığın ya da hazzın ya hediye ya da tamamıyla kocasının istencine bağlı olduğunu; ve son olarak da insani arayışların temel amacı olan anlayışın ve sosyal hırsın bütün amaçlarının kadına yalnızca kocası tarafından sağlanmasını- erkeklere çekici gelme durumunun kadın eğitiminin ve karakter gelişiminin ana kutbu olmaması bir mucize olurdu. (*L* 487)

Kadınlar bağımlılıklarından kurtulmak isterlerse, efendilerine karşı ayaklanmaları, bugüne kadar despotlara karşı olan herhangi bir ayaklanmadan daha da zor olacaktır. Kocaların, güçlerine karşı bir yükselişi engellemek için herhangi bir hükümdarı sahip olabileceğinden daha fazla imkânı vardır: onlara itiraz edenler gözlerinin önünde ve ellerinin altındadır. İşte bu yüzden erkeklerin zorbalığı diğer herhangi bir adaletsiz otoriteden daha uzun sürebilmiştir.

Kadınlar Üzerine, Kierkegaard ve Schopenhauer

On the Subjection of Women adlı eserin o zamandaki önemi, iki kıta Avrupa'sı filozofu Kierkegaard ve Schopenhauer'in eserlerindeki evlilik ve kadınlık uygulamalarıyla karşılaştırılarak ortaya çıkarılabilir. Kierkegaard'ın *Ya/Ya da* adlı eserinde doksan sayfalık bir bölüm'evliliğin estetik geçerliliğinin' onaylanmasına –yani, okuyucuyu evlenmenin illa ki ilk aşkın mutluluğunu azaltmayacağı hatta güçlendirebileceğine ikna etmeye adanmıştır. Romantik balatlar ve romanlar, aşkı engelleri aşarak evlilikle amacına ulaşma süreci olarak yanlış bir şekilde gösterirler: evlilik gerçek bir romantik aşkın sonu değil, başlangıcıdır. Bölüm, kilise evlilikleri fikrine temel olarak karşı çıkan romantik bir mektup arkadaşına yazılan bir mektup şeklini alır.

Kierkegaard, kendisine karşı çıkan kişiyi şunları söylerken düşünür:

> Uğruna önünde eğilip tapabileceğim, aşkı beni bütün karmaşadan kurtarıp, yeniden dünyaya getirecek olan kız; Tanrı'nın mihrabına

> çıkaracağım, bir günahkâr gibi orada duracak ve Âdem'i kandıranın Havva olduğunun söyleneceği kişidir. Onurlu ruhumun önünde eğileceği, eğildiği tek kişinin o olduğu, efendisinin ben olacağım ve kocasına boyun eğeceğinin söyleneceği kişi odur. O an geldiğinde, Kilise çoktan ona kollarını açmış olacak ve onu bana vermeden önce dudaklarına bir gelin öpücüğü konduracak ancak bu uğruna bütün dünyayı verebileceğim bir öpücük olmayacak; onu kucaklamak için kollarını açacak, ancak bu kucaklama bütün güzelliğini götürecek sonra onu bana doğru fırlatıp 'Bereketli olup, çoğalın' diyecek. Benle benim seçtiğim ve beni seçen gelinim arasına böyle girmeye cesaret edecek ne tür bir güçtür bu? Ve bu güç bana dürüst olmasını emredecek; emredilmesi gerekiyor mu ki? Bana dürüst olmasının sebebi, benden daha çok sevdiği üçüncü bir tarafın emretmesi mi? Ve ona dürüst olmamı söylüyor; ona bütün ruhumla ait olan bana bunun söylenmesi mecburi mi? Ve bu güç aramızdaki ilişkiye karar veriyor; benim emretmemi onun da dinlemesini söylüyor; ancak belki ben emretmek istemiyorum, belki bunun için çok alt seviyede görüyorum kendimi? (*E*/*O* 408)

Kierkegaard'ın geleneksel evliliğin koruyucusu olarak yarattığı Yargıç Vilhelm, evlilikte efendi olmazsa evliliğin olmayacağını kabul etmesi, karısının herhangi bir kadından daha günahkâr olmadığı, üçüncü bir gücü kabul etmenin yalnızca gelin ve damat arasındaki aşk için Tanrıya şükretmek anlamına geldiği konusunda mektup arkadaşını zorlar. Evlilikte koca gerçek aşkın, kısa bir karasevdanın olağanüstü gücü değil bütün hayat boyu sürecek günlük bir mülkiyet olduğunu anlayacaktır; ve karısını kendi fethi olarak değil Tanrının bir hediyesi olarak düşünerek karısının 'sevgiliyi nefes alacağı kadar adil bir mesafede tutmasını' (E/O 411) sağlar.

Vilhelm evliliğe girişmek için tek uygun dürtünün eşe duyulan sevgi olduğu konusunda ısrarcıdır. İnsanların evlendiği ya da evlenmeye zorlandığı diğer nedenleri listeler: evliliğin karakteri geliştirmesi, kişinin ırkını çoğaltma görevi olması, kişinin bir yuvaya ihtiyaç duyması gibi nedenleri reddeder. Bu dürtüler ya estetik ya da etiksel açıdan yeterli değildir. 'Eğer bir kadın dünyaya bir kurtarıcı getirmek için evlenirse, bu evlilik ahlaki, estetik ya da dini olmayacaktır' (*E*/*O* 417) der. Duyusallığı ve ruhaniliği bir araya getiren tek şey aşktır.

Evliliğin, tıpkı romantik aşkın aksine sorumluluk gerektirdiği doğrudur. Ancak sorumluluk aşkın düşmanı değil, yoldaşıdır. 'Sorumluluk yalnızca tek bir şeydir, kalbin bütün samimiyetiyle gerçekten sevmek, sorumluluk aşkla yapıldığında her şeyin ulu ve iyi olduğunu söylemek ve ne kadar makul ve memnun edici olursa olsun aşkla yapılmadığında kınamak; evlilik, aşkın kendisi kadar çok yönlüdür' (*E/O* 470).

On the Subjective of Women bir feminizm klasiği ise, Yargıç Vilhelm'in *Ya / Ya da* adlı esere katkısı geleneksel evliliğin klasik bir savunması ve de Schopenhauer'in 1861 eseri *Essay on Women* [Kadınlar üzerine Makaleler] klasik bir erkek şovenizmidir. Makale kadınların doğal amacı doğum yapmak, çocuklara bakmak, sabırlı ve neşeli bir eş olacakları erkeklere bağlı olmaktır, şeklinde başlar. Kadınlar çocuklara bakma konusunda erkeklerden daha iyidir çünkü kendileri çocuksudurlar: şu anda yaşar ve zihinsel olarak ileriyi göremezler. Doğa kadınlara erkekleri cezp edip kendilerine baktıracak kadar güzellik vermiştir ve mantıklı olarak da bir ya da iki çocuk yaptıklarında bu güzelliği onlardan almıştır ki ailelerini yetiştirmekten başka bir şeyle ilgilenemesinler.

Schopenhauer'a göre kadın karakterin temel hatası, adalet duygusu eksikliğidir. Daha güçsüz olan cinsiyet olarak, kurnazlıkla yollarını bulmak zorunda kalmışlardır. 'Doğa nasıl ki aslanlara pençe ve diş, fillere hortum, yabani domuzlara azıdişi, boğalara boynuz ve mürekkep balıklarına mürekkep vermiş; kadınlara da saldırı ve savunma aracı olarak duygularını gizleme gücü vermiştir' (*EA* 83). Kadınlar erkek bireyleri kandırmakta haklı olduklarını düşünürler çünkü asıl sadakatleri bireye değil türe -yani bütün görevleri olan ırkın üremesine karşıdır.

Kadınlar erkeklerden yalnızca akıl yürütme konusunda değil aynı zamanda artistik yetenek ve beğeni konusunda da aşağıdırlar. Sadece konser salonlarında çene çalmalarından dolayı değil (Schopenhauer'i oldukça rahatsız ettiği bellidir); tamamıyla yaratıcı yetenekten yoksundurlar.

> ...bütün bu cinsiyete ait en saygın kişilikler sanattaki tek büyük, hakiki ve orijinal yetide hatta sürekli değeri olan herhangi bir şey yaratmada yetersiz olduklarını göstermişlerdir: bu en fazla resimde dikkat çekmektedir, teknik üzerine bizim kadar ustalık gösterebilirler ve hatta çok fazla resim yapabilirler buna rağmen tek bir emsal gösterilecek resimleri bulunmamaktadır. (*EA* 86)

En kötü kadın türü de, erkekler tarafından incelik gösterilen, değer verilen ve kibirli küstah bir azametle eğitilen leydilerdir. Avrupalı bir leydi, Doğuda alay konusu olan yapay bir varlıktır; sadece var olarak bile kendi türünden birçok kişiye derin bir mutsuzluk verir.

Schopenhauer, kanun kadınlara erkeklerin yetisi olan düşünme gücünü vermeksizin erkeklerle eşit haklar vererek bir hata yapmıştır der. 'Eşit şartlar' derken Schopenhauer'in kastı mülkiyet hakkı ya da oy kullanma hakkı gibi büyük şeyler değildir; her üyesinin yalnızca bir eşi olmasına izin veren tek eşlilik kurumunu kastetmektedir. Çokeşlilik aslında daha başarılı bir uygulamadır: her kadının bakılmasını garanti altına alır, hâlbuki tek eşlilikte çoğu kadın kız kurusu olarak bakımsız kalır ya da çok çalışmaya hatta fahişeliğe yönlendirilir. 'Yalnızca Londra'da bile 80000 fahişe vardır: ve bu kişiler tekeşlilik mihrabındaki kurban değillerse nedir?' Çok eşlilik, bütün olarak bakıldığında kadın türüne bir kazançtır, ayrıca erkek arzusunun tatminini de düzenler. 'Tekeşli kişi kimdir? Hepimiz çokeşli olarak yaşarız en azından bir süreliğine genellikle de sürekli.' Bir erkeğin birçok kadına ihtiyacı olduğu için, birden fazla kadını destekleme konusunda özgür olmasından aslında bu konuda sorumlu olmasından daha adil bir şey yoktur.

Gelecek nesillerin takip ettiği kişinin Schopenhauer değil Mill olmasına şükredebiliriz. Aslında *On the Subjection of Women* kendi başarısından dolayı köhneleşmiştir. Özellikle Mill'in yazma sebebi olan ülkelerde çoktan kazanılmış bu mücadele çok erken övgü yağmuruna tutulmuştur. Mill'in kınadığı evlilik yasaları çoktan kaldırılmış ve yasadaki her konuda kadınlara da erkeklere de eşit şekilde davranılmaktadır. Muhafazakâr evlilik kanunlarının kadınlara uyguladığı bu acımasız hapislik durumu Eliot ve Trollppe gibi yazarların hikâye ve diyaloglarında, Mill'in zamanındaki ağır ciddiyetten daha büyük bir etkiyle gerçekleri gün yüzüne çıkarmıştır.

O dönemki liberaller genellikle iş kişisel özgürlüğe haklı ya da haksız devlet müdahalesine bir sınır koymaya geldiğinde Mill'den görüş olarak ayrılsalar da; Mill'in *On Liberty* adlı eserinde tartışılan konular, tam tersine, en önemli şeyler olarak yerlerini korurlar. Çoğu liberal kanunun diğer kişileri zarardan korumaktan ziyade zorunlu sigortayı öne süren kanunlar ya da koruyucu şapka takma zorunluluğu gibi kişilerin iyiliğini destekleyen bölümlerini kabul eder. Modern bir liberal bunun, kişinin kendi sağlığını

ve refahını hedeflemekten ziyade topluma bir yük olmasını engellediğini söyleyerek haklı çıkarırsa; fakir ve hastaların diğerlerine bir engel olduğu düşüncesinin, sosyal servis ağının Mill'in pek de vermekte gönüllü olmadığı vergi paralarıyla sağlandığı varsayımını içerdiğini belirtmek gerekir.

Diğer bir yandan Mill, çoğu modern liberalin reddedeceği özgürlük kısıtlamalarını tasvip etmiştir. Örneğin, bir hükümetin ailenin büyümesini yasal olarak kısıtlanabileceğini düşünmüş ve bunu aşağıda belirtilen özgürlükçü ilkesiyle bağdaştırmıştır: 'Aşırı nüfuslanmış ya da bu tehlikeyle karşı karşıya olan ülkelerde, çok kısıtlı sayıda çocuktan fazlasını yapmak; çalışma ücretlerinin rekabetten dolayı azalması bu ücretle geçinen insanlara karşı ciddi bir hakarettir' (L 242). Çoğu liberal Mill'in doğum kontrol yöntemleriyle (ki bunun için hapse girmeyi bile göze alabilirdi) nüfusu kontrol altında tutma girişimini paylaşır. Ancak Çin, ailelerin tek çocuk sahibi olma izninin olduğu yasayı çıkardığında, çoğu Batılı liberal bunu korkuyla karşılamıştır.

Sermaye ve Emek Üzerine, Marx

Mill liberal düşüncelerini kaleme alırken aynı zamanda ve aynı şehirde, Karl Marx yüzyıldan daha uzun süreyle liberalizmin en büyük düşmanlarından biri olacak komünizm teorisini geliştirmekteydi. Teorinin temeli; her dönemde ekonomik üretim ve alışveriş türünün toplumun politik ve düşünsel tarihini belirlediğini öne süren tarihsel materyalizmdir. 'Maddi yaşamda üretim şekli genel olarak sosyal, politik ve düşünsel yaşam sürecini etkiler. Kendi varlıklarını belirleyen, insanların bilinçleri değil; tam tersine bilinçlerini belirleyen sosyal varlıklarıdır' (*CPE*, p.x). Tarihin rotasını belirleyen iki unsur vardır: üretim ilişkileri ve üretici güçler. Üretici güçlerle Marx, hammadde, teknoloji ve bitmiş bir ürün ortaya çıkarmak için gereken emek gücünü kasteder; örneğin un üretmek için buğday, değirmen ve değirmenci gereklidir. Üretim ilişkileri ise, tıpkı değirmenin sahibi ve işçi tutmak gibi bu güçleri yöneten ekonomik düzenlemelerdir. Üretim ilişkileri sabit değildir; teknoloji geliştikçe gelişir. El değirmenlerinin olduğu zamanda örneğin, işçi, bir derebeyinin toprağa bağlı kölesidir; su değirmenlerinin olduğu bir dönemde ise sermayecinin gezici bir çalışanıdır. Üretim ilişkilerinde seçim söz konusu değildir;

üretici güçlerin etkileşimiyle belirlenirler. Herhangi bir durumda üretici güçlere ters düşerlerse, sosyal bir devrim ortaya çıkar.

Marx geçmişteki, günümüzdeki ve gelecekteki üretim ilişkileri tarihini üçü geçmiş, biri günümüz ve ikisi de gelecek olmak üzere altı döneme ayırmıştır. Geçmiş dönemler ilkel komünizm, kölelik ve feodalite idi. Günümüzde hassas olan dönem kapitalizm dönemidir. Kapitalizmin kaçınılmaz çöküşünden sonra, gelecek önce sosyalizmi sonra da bir kere daha ve son olarak komünizmi getirecektir.

Engels'ten sonra Marx da tarihin ilk dönemlerinde insanların, toprağı ortak kabul eden, özel mülk sahibi olmayan ve anaerkil şekilde yönetilen ilkel komünist kabileler olarak şekillendiklerine inanmıştır. Ancak demir çağında, toplum ataerkil hale gelmiş ve özel mülk sahibi olmak mümkün olmuş ve kölelik başlamıştır.

Kölelik klasik dönemin baskın ekonomik özelliğidir. Toplum asilzadeler ve avam tabakası, özgürler ve köleler olarak sınıflara ayrılmıştır. Böylece insanlık tarihinin temel özelliği olacak olan sınıfsal karşıtlık başlamıştır. Yunan ve Roma klasik kültürünün ihtişamı yalnızca sınıflar arasındaki üretim ilişkileri üzerine kurgulanmış ideolojik üstyapılardır.

Antik dünya, lordlar ve esirler ayrıca esnaf ve günlük işçiler arasındaki ilişkiler sonucu feodal sisteme dönüşmüştür. Ortaçağlardaki esirlerden, sözleşmeli kasaba insanları ortaya çıkmıştır: bunlar köleler ve aristokrat mülk sahipleri arasındaki ilk burjuvazi yani orta sınıftır. Fransız devriminden bu yana, burjuvazi aristokratlara göre büyük avantajlar sağlamıştır.

> Feodal sistemin kalıntılarından ortaya çıkan modern burjuvazi toplumu sınıf karşıtlığını feshetmemiştir. Bunun yerine daha çok yeni sınıf, yeni baskı şartları oluşturmuş ve eskilerinin yerine uğraşılacak yeni şekiller ortaya çıkarmıştır.
>
> Ancak bizim bu burjuvazi devrimizin ayırt edici bir özelliği vardır: sınıf karşıtlıklarını basitleştirdik. Toplum bir bütün olarak gitgide iki düşman kısım, birbirinin zıddı iki ayrı sınıf yani Burjuvazi ve İşçi sınıfı olarak ikiye ayrılıyor. (*CM* 3)

Marx içinde yaşadığı kapitalist toplumun bir kriz durumuna geldiğini düşünüyordu. Burjuvazi ve işçi sınıfı arasındaki zıtlık gitgide güçlenmiş ve

önce bütün mülkiyetin devlete geçeceği sosyalizme sonra da devlet toptan bozulduktan sonra da komünizme götürecek devrimsel bir değişikliğe yol açmıştır. Marx kapitalizmin geldiği bu krizin tarihin tesadüfî bir gerçeği olmadığını, kapitalizmin kendisinin doğası dolayısıyla icabet eden bir şey olduğunu söylemiştir. Ekonomik değerin doğasını analiz ederek de bir sonuca varır.

Bir malın değeri nasıl belirlenir? İlk olarak, bir şeyin değerinin diğer mallarla değiştirilme oranı olduğunu söyleyebiliriz: bir miktar buğdayın çeyreği bir o kadar demir edebilir vb. Ancak bir şeyin gerçek değeri sayısız farklı ürünle değiştirilerek edineceği sayısız orandan farklı olmalıdır. Ürünlerin değerini ifade etmek için ortak ancak kendi aralarındaki farklı türden değişimlerden farklı olan bir sisteme ihtiyaç vardır.

> Malların *mübadele değerleri* bu ürünlerin *toplumsal işlevi* olduğu ve *doğal* niteliklerle alakasız olduğu için, öncelikle şunu sorgulamalıyız: Bütün malların ortak *toplumsal tözü* nedir? *Emek* mi? Bir malın üretiminde belirli miktarda Emek harcanmalıdır ya da verilmelidir. Ayrıca bence yalnızca verilen *Emek* değil, *toplumsal emek*tir. Kendisi için bir makale ortaya çıkararak bir kişi, tüketmek için bir mal değil *ürün* ortaya koyar. Kendine yeten bir üretimci olduğu için, toplumla bir ilgisi yoktur. Ancak kişi bir *mal* üretmek, yalnızca *toplumsal* bir isteği tatmin etmek için üretmemelidir; aynı zamanda kendi emeği toplum tarafından tüketilen emeğin bir kısmını oluşturmalıdır. *Toplumdaki iş bölümü*ne bağlı olmalıdır. (*VPP* 30)

Bir mala değer biçmek için, o mala billurlaşmış emek olarak bakmalıyız. Peki, emek gücünün kendisi nasıl ölçülür? Emek süresiyle. İpek bir mendil, bir tuğladan daha değerlidir çünkü tuğla yapmaktan daha uzun sürer. Marx teorisini şu şekilde belirtir: 'Bir ürünün bir başka ürüne göre değeri; o üründe kullanılan is gücünün diğer üründe kullanılan iş gücüyle olan ilişkisi ile aynıdır' (*VPP* 31).

Bu basit denkleme iki düzeltme yapılmalıdır. Tembel ya da yeteneksiz bir işçinin bir malı üretmesi enerjik ve yetenekli olana göre daha uzun sürecektir: bu onun ürünü daha kalitelidir anlamına mı gelir? Tabii ki hayır: bir mal için sabit emek miktarından söz ettiğimizde ortalama enerjisi ve yeteneği olan bir işçi için gereken süreyi kastederiz. Ayrıca, denkleme

malın hammaddesine önceden harcanmış emeği ve kullanılan teknolojiyi de katmak durumundayızdır.

> Örneğin, bir pamuk ipliğin değeri; eğirme sürecinde pamuğa verilen emek miktarı, pamuğu kendisinde önceden gerçekleşen emek miktarı, yardımcı olarak kullanılan kömür, yağ, vb gibi maddeler için kullanılan emek miktarı, buhar motorunu, iğ, fabrika binası için harcanan sabit emeğin bütünüdür. (*VPP* 32)

Doğal olarak, belirli miktardaki iplik için iğ değerinin bir kısmı katılacaktır: kesin katkısı bir iğin ortalama iş görürlük süresine bağlıdır.

Belirli bir zamanda bir ürünün değeri, o dönemki süregelen üretkenlikle ilgilidir. Nüfusta bir artış daha az verimli toprağın ekilebileceği anlamına geliyorsa, üretim için daha çok emek gerekeceğinden tarımsal ürünlerin değeri artar. Diğer bir yandan, elektrikli dokuma tezgâhı belirli miktarda iplik üretimini iki kat daha kolaylaştırdığı için, ipliğin değeri otomatik olarak düşecektir.

Değer maddi anlamda ifade edildiğinde, fiyat olarak adlandırılır. Emeğin kendi fiyatı olduğu için, onun da bir değeri olmak durumundadır. Ancak bunu nasıl tanımlayabiliriz? Bu soruya cevap vermek için işçilerin işverene asıl emeği değil, üretici gücünü sattığına dikkat etmeliyiz. Haftada 60 saat için 10 pound ödeniyorsa, 60 saatlik üretici gücünü 10 pound için satıyor demektir. Ancak asıl üretici gücün değerini nasıl tahmin edebiliriz?

Diğer her malın değeri onu üretmek için gereken emek miktarıyla belirlenir. Bir kişideki üretici güç yalnızca onun bireyselliğinde var olur. Bir bireyin büyüyüp hayatını idame ettirmesi için belirli gereklilikler karşılanmalıdır. Ancak bir kişi de tıpkı makine gibi tükenecek ve başka bir kişiyle yer değiştirmesi gerekecektir. Kendi hayatını idame ettirmesi için gerekli şeylerin yanında, iş anlamında onun yerini alıp işçi sınıfını sürdürecek belirli sayıda çocuk büyütmek için gerekli olan şeyleri de isteyecektir. (VPP 39)

Üretici gücün değerinin işçiyi canlı, refah içinde ve üretim kapasitesinde tutacak maliyetle belirlendiğini söyleyerek devam eder.

Sermayecinin işçiyi nasıl sömürdüğünü göstermek için Marx bizleri yukarıdaki gibi belirtilen bir durumu düşünmeye davet eder. İşçinin bir haftalık asgari nafakasını üretmesinin 20 saatini aldığını varsayalım. Bu

durumda yirmi saat çalışarak kendini geçindirmeye yetecek bir değer üretecektir. Ancak üretici gücünü 60 saat için satmıştır. Yani yirmi saatin üzerindeki ücreti karşılayabilmek için 40 saat daha çalışır. Marx bu saatlere *artık güç* bu emek saatlerinin ürününe de *artık değer* adını verir. Sermayecinin karını oluşturan artık değerlerdir. Kar, ürünün değeri (altı günlük emek) ve işçinin iş değeri (iki günlük emek) arasındaki farktır. Marx bunun tıpkı haftanın iki gününü kendi için diğer parasının ödenmediği 4 günü de işveren için çalışmak gibi olduğunu söylemiştir.

Teknoloji geliştikçe, üretkenlik de doğru oranda artar, artık değer artar ve işçinin kendisine dönen iş gücü oranı gitgide azalır. Bir fabrikanın veriminin artık değeri kirayı alan yer sahibi, faiz alan bankacı ve ticari karı alan girişimci arasında paylaşılır. İşçiye giden kısım ise kendisini canlı tutması için gereken daha küçük bir meblağdır.

> Modern endüstrinin gelişimi teraziyi işçiden ziyade sermayeciden yana çevirir, sonuç olarak da kapitalist üretimin genel eğilimi yevmiye standardını artırmak değil daha da azaltmak ya da emek değerini az çok minimum limite getirmek yönünde olur. (*VPP* 61)

Kapitalist sistemin acımasız eğilimi göz önünde bulundurulduğunda, 'adaletli çalışma saatlerine adaletli yevmiye' istemek boş bir uğraştır. Ancak işverenle işçi arasındaki nakit bağının kaldırılması emeğe adaletli bir ücret verilmesini sağlayabilir.

Yevmiye sistemine özgü bu sistematik istismar mutlaka işçilerin artık çekemeyip bir devrime gidecekleri bir noktaya gelmeye mahkûmdur. Kapitalizm, özel mülkün kalkacağı, sosyalist devletin geleceği işçi sınıfının diktatör sistemiyle değiştirilecektir. Sosyalizmde üretim araçları tamamıyla hükümet yönetiminde olacaktır. Sosyalist devletin kendisi bile toplumsal evrimin geçici bir süreci olarak kalacaktır. Sonuç olarak sosyalist devlet yıkılacak birey ve toplumsal çıkarların buluşacağı komünist sistem gelecektir. Tıpkı yüzyıllar boyunca Hıristiyan düşünürlerin cennettense cehenneme dair bütün bilgileri verdikleri gibi, Marx'ın da on dokuzuncu yüzyıl kapitalizmin kötülükleri üzerine yaptığı tasvirler komünizmin refaha ulaştıran son haline dair yaptığı tasvirlerden daha canlıdır. Bize bütün söylenen komünist toplumun 'bugün bir şey yapıp yarın farklı bir şey yapmamı, hiç avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmadan sabah ava gidip, öğlen

balık tutmamı, akşam sürüyle ilgilenmemi ve niyetlendiğimde eleştiri yazmamı mümkün hale getireceğidir' (*GI* 66).

Marx'ın artık değer analizi düşündürücüdür ve engin bir felsefi görüş içerir. Marx'ın da istediği gibi öngörücü bir bilimsel teori olarak düşünüldüğünde, çok büyük bir hatası vardır. Sermayecinin neden ne kadar karı olursa olsun çalışana asgari ücretten daha fazla vermek isteyeceğine dair ikna edici bir sebep sunamamaktadır. Ancak bu iddia, kapitalist sistemindeki teknolojik gelişmelerin kaçınılmaz bir devrime neden olacağı tezinin temel bir unsurudur. Eğer Marx'ın hipotezi doğru olsaydı, devrim teknolojinin dolayısıyla da istismarın en yüksek olduğu aşamada gerçekleşmiş olurdu. Aslında gelişmemiş Rusya'da ilk komünist devrim gerçekleşmiştir ve batı Avrupa'nın gelişmiş ülkeleri asgari seviyenin üzerinde ücret ödemeye başlamışlardır, hala da devam etmektedirler. Ancak adil olmak gerekirse, Marx ve Engels'in eserlerinin de büyük katkıda bulundukları fabrika işçilerinin sefil durumu konusundaki bilinçlenme olmadan, işçi sınıflarının durumundaki gelişme gerçekleşmiş olmazdı.

Marx ve Engels uyanışı döneminde yazan birçok filozoftan en etkili olanı, 1917 Rusya Devriminin lideri olan V. I. Lenindir. Materyalizm ve bilim kuramı üzerine iki eseri olmasına rağmen, Lenin'in felsefi yazıtlarında, Komünist Partinin liderliğinde olduğu kadar etkili olmamıştır. Kapitalizmin kaçınılmaz sonunu beklemek gerektiğine inanan diğer Rus komünistlerine karşın, Lenin yeni düzenin doğum sancılarının bu vahşi devrimle hızlandırılması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Partinin, ekonomik değişimle şekillenmeyecek, deşiğimi şekillendirecek fikirleri olan otoriter bir seçkin kişilik tarafından yönlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Sovyet demokrasisi, çoğunluk adına azınlığa karşı, güç kullanımıyla olduğu kadar çoğunluğun kurallarıyla belirlenmemiştir.

Açık ve Kapalı Toplumlar

Lenin, diğer ülkeler Rusya örneğini takip edemedikleri ve kapitalist yöneticilere karşı ayaklandıkları için hayal kırıklığına uğramış; ancak Marx'ın ekonomik çöküşlerini öngörememesini, kolonilerinin ucuz emek, hammadde kaynağı ve artık sermaye yolu olarak görülüp emperyalist istismarlara uğramasıyla açıklamıştır. Ünlü sözündeki gibi, Emperyalizm

kapitalizmin tekelci aşamasıdır. Lenin'in varisi Josef Stalin görevini bir ülkede sosyalizmi korumak olarak görmüştür ve seçkin komünistlerin gücü ulusun 1941-45 yılları arasındaki vatansever çabaları ile korunmuş ve sürdürülmüştür. Ne Hitler Almanya'sı ne de Mussolini İtalyası siyasal felsefe konusunda uzun soluklu bir eser çıkarabilmiştir. Ancak, bu iki ideolojiyi 'Faşizm' başlığı altına almak yanlıştır. Hitler'in de Mussolini'nin de totaliter devlete inanan milliyetçi diktatörler olduğu doğrudur, ancak Naziliğin ana fikri ırkçılık, İtalyan Faşizminin ise ırkçılıkla uzaktan yakından ilgisi olmayan asıl doktrini korporatizmdir. Korporatizm, toplumu bireylerin sosyal işlevlerine göre mesleksel olarak temsil ederek düzenlemeyi amaçlar. Kurumsal devlet sermayeciler, işçiler, meslekler ve Kilise arasındaki ilişkileri devrime neden olacak sınıfsal çatışmalardan kaçınacak şekilde düzenleyecektir. Bu politik inanç, bir ırkın diğerlerine üstün olduğu ve diğerlerini yönetmeli ya da saf dışı etmeli görüşünün farklı bir şeklidir. Tabii ki Hitler ve Mussolini savaş müttefikleriydi ancak Stalin ve Churchill de müttefikti.

İkinci Dünya Savaşı, klasik bir siyasi felsefenin oluşmasına neden olmuştur: bu Avusturyalı esir Karl Popper tarafından yazılan *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserdir. Popper kitabında siyasal bir örgütlenme oluşacaksa, içindeki kurumların kendilerini düzeltmelerine maksimum olanak sağlaması gerektiğini savunmuştur. Tıpkı bilimin, yetersiz hipotezlerin sürekli düzeltilmesiyle ilerlediği gibi, toplum da politikalara deney gibi yaklaşılıp; değerlendirilip sonlandırılmasıyla ilerleyebilir. Bu durumda iki şey önemlidir: yönetilenler, yöneticiler tarafından önerilen politikaları eleştirme ve tartışma özgürlüğüne sahip olmalıdır; ayrıca vatandaşlarının refahını artırmada başarısız olurlarsa, yöneticiler vahşet olmadan ya da kan dökülmeden değiştirilebilmedir. Bunlar açık toplumun temel özellikleridir ve bu kurallar çoğunluk tarafından hükümetin seçildiği seçim sisteminden daha önemlidir. Açık toplum, savaş zamanında merkezi kontrol sistemi olan Almanya, İtalya ve Rusya'nın tam olarak zıddıdır.

Ancak Popper, her türlü hükümet müdahalesini elememiştir. Sınırsız tahammül, tahammülsüzlüğe yol açabilir ve kısıtlanmayan kapitalizm de kabul edilemeyecek bir seviyede fakirliğe neden olabilir. Tahammülsüzlüğe teşvik bu durumda bir suç olarak düşünülmeli ve devlet de ekonomik olarak güçsüz olanı ekonomik olarak güçlü olandan korumalıdır.

> Bu da tabii ki uzak durma politikasından, kısıtlanmamış ekonomik sistem politikasından vazgeçilmesi gerektiği anlamına gelir; eğer özgürlüğümüzün güvenlik altında olmasını istiyorsak, bu durumda sınırsız ekonomik özgürlük ilkesinin devletin planlı bir ekonomik müdahale ilkesiyle değiştirilmesini istemeliyiz. Sınırsız *kapitalizm*in yerini *ekonomik müdahaleciliğe* bırakmasını istemeliyiz. (*OSE* ii. 1125)

Sınırsız ekonomik özgürlük, her durumda bir zıtlık içerir: iş piyasasının sınırsız özgürlüğü, işçilerin sınırsız birleşmesi ile ilişkilendirilemez.

Kitabının iki bölümünde Popper, açık toplumun iki düşmanı olarak gördüğü Platon ve Marx'a saldırılarda bulunmuştur. Bazı Platonik siyasi kurumlara karşı ayrıntılı eleştirisi, Benjamin Jowett zamanından beri İngiliz üniversitelerinde moda olan *Devlet* adlı eserine duydukları saçma hayranlığın faydalı bir düzelticiliğinden fazla bir şey değildir. Marx eleştirisi ise daha etkili ve tesirli olmuştur. Popper'in temel amacı; Marx'ın insanlığın geleceğini belirleyen bilimsel kuralları ve kaçınılmaz sonuçlara götüren güçlü gereklilikle işleyen eğilimleri keşfettiği inancını sağlamaktır. Popper, *Kapital*'in basımından beri aslında tarih akışının Marx'ın olasılık olarak gördüğü belirli bilimsel öngörüleri nasıl tahrif ettiğini göstermiştir.

Marx'ın belirlemeciliği Popper'ın sonraki eseri *The Poverty of Historicism*'de teşhir ettiği daha genel olan bir hatanın yalnızca bir örneğidir: ' "tarihçilik" kelimesiyle kastettiğim tarihi öngörüyü temel olarak alan ve bu amaca ancak tarihi evrimin asıl temelini oluşturan "trendler" ya da "kanunlar" ya da "şablonlar" ya da "ritimleri" keşfederek ulaşabileceğini varsayan sosyal bilim yaklaşımıdır. Marksçılığın yanında, eski bir Hıristiyan inancı olan İsa'nın muhtemel Dirilişi ve bir Aydınlanma inancı olan insan gelişiminin kaçınılmazlığı da tarihçiliğin örnekleridir.' Popper tarihçiliğin bütün şekillerinin tek bir argümanla çürütülebileceğini göstermiştir. Geleceğin nasıl bir şekil alacağı, *inter alia* (bu arada) ne tür bilimsel gelişimlerin olacağına bağlıdır. Örneğin toplumun geleceğini tahmin ediyorsak, bilimin geleceğini tahmin etmeliyiz. Ancak bilimsel bir keşfin doğasını tahmin etmek mantıksal olarak imkânsızdır; bunu yapmak aslında buluşu yapmayı gerektirir. Bu durumda, tarihçilik imkânsızdır ve tarihte, geçmiş ya da gelecekte bulacağımız tek anlam özgür, tesadüfi, tahmin edilemez insani seçeneklerle belirlenir.

Çoğu Batı eyaleti tarafından amaçlanan özgür demokrasi türevi için sistematik teorik yapı oluşturma sürecindeki en süreklilik içeren girişim *A Theory of Justice* (1971) adlı eserinde John Rawls (1921-2002) tarafından yapılmıştır. Rawls kendisinin 'doğrunun iyiye olan önceliği' olarak adlandırdığı ifadeyi görmezden gelerek Faydacılığın, refahı adaletten üstün tuttuğundan dolayı liberal bir devlet için temel anlamında yetersiz olduğunu söylemiştir. 'Her insanın bütün toplumun refahının bile bastıramayacağı bir dokunulmazlığı vardır. Bu durumda, adil bir toplumda adaletle korunan haklar siyasi pazarlığa ya da sosyal çıkar matematiğine maruz kalmaz' (*TJ* 66). Faydacılığın yerine Rawls vazgeçilemez özgürlükleri belirlemek için bir temel olarak, düşünce deneyi gibi bir düşünce sözleşmesi, özgün bir toplumsal sözleşme önermiştir.

Sosyal kurumlar olmadığını ancak yine de hepimizin başlarda eşit olduğumuzu düşünelim. Bu 'başlangıç durumunda' toplumda düzenlenecek olan yerimizi belirleyecek gerçeklerden bihaberizdir. Irkımızı, cinsiyetimizi, sınıfımızı, yeteneklerimizi, becerilerimizi bilmeyiz; iyi bir yaşamı nasıl anlayacağımızı bile bilmeyiz. Bu 'cehalet örtüsüyle', sonrasında ne ortaya çıkacak olursa olsun kendi amaçlarımızı ve çıkarlarımızı geliştirme konusundaki haklı acımızı temel alan bir yasa oluştururuz. Bizi diğerlerinden ayıracak olan faktörleri görmezden geldiğimiz için, bu hayali durumda, herkesin kaderini eşit şekilde düşünmeye yönleniriz.

Rawls, bu yasayı hazırlamaya katılanların iki adalet ilkesine saygı duymayı seçeceklerini söyler. Bu ilkelerin ilki, her bir bireyin diğer tüm bireylerin özgürlüğü ile eşdeğer nitelikte kapsamlı temel bir özgürlüğe sahip olması hakkıdır. İkinci ilke ise, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin adil bir rekabette herkese açık olan makam ve mevkilere bağlı olması ve bu eşitsizliklerin en aşağı seviyedeki bireyin yararına sonuçlanacak şekilde düzenlenerek haklı çıkarılmasıdır. Bu iki ilke birbiriyle çatışırsa, eşitlik özgürlüğü ilkesi eşit fırsat prensibinden önce gelir.

Rawls, başlangıç durumundaki hiç kimsenin, bu cehalet örtüsü kalktığında kendini bir köle olarak görme korkusuyla köleliği de içeren bir sistemi kabul etmeyeceğinden emindir. Ancak bu iki ilkesini, kuşaklararası adalet ve sivil itaatsizlik gibi daha tartışmalı konularda da kullanır. Daha çoğulcu bir toplumda da ahlak konusunda tam bir ittifak oluşturma şansının çok düşük olduğunu; en büyük umudumuzun ortak değer oluşturmak

olduğunu söyler. Ancak ahlak değer tartışmalarımız, o konudaki düşüncelerimiz ve düzenlemelerimizle Rawls, ahlak konusunda kendi adlandırmasıyla 'örtüşen mutabakat'a ulaşabileceğimizi umut eder.

Rawls'ın ulaşmaya çalıştığı amaç 'düşünsel denge' durumudur. Farklı vatandaşların ilk görüleri birbirlerininkiyle çatışacaktır ve aslında tek bir bireyin görüleri kendi arasında da tutarsızlık taşıyabilir. Ancak, bu görüler üzerine düşünür ve bunları savunulabilir ilkeler haline getirmeye çalışırsak, bir bağlam ve anlaşmaya varabiliriz. Oluşturduğumuz kurallara karşı olan görülerle baş edebilmek için elimizden gelenin en iyisini yaptığımız için, kendimiz ve toplum için daha düzenli ahlaki değerler bütünü oluşturmayı umut edebiliriz.

12.

Tanrı

İnanç versus Yabancılaşma

Hegel kendi sistemini, dünya dinlerinde mitsel ve değişim gösteren ifadeler olarak yerini alan felsefi gerçeklerin, nihai ve seçkin sunumu olarak görür. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Hegelci din anlayışına en önemli iki tepki, felsefi sınırların iki zıt kutbundan gelmiştir. Ludwig Feuerbach (1804-72) Hegel'i dine aşırı derecede düşkün olarak görürken, Soren Kierkegaard (1813-55) ise dine karşı küstahça bir saygısızlık içinde olduğunu düşünmüştür.

Hegel'i eleştirirken Feuerbach, Hegelci bir kavram olan, insanların aslında kendi parçaları olan şeylere yabancıymış gibi davranma durumu anlamına gelen yabancılaşmayı kullanmıştır. *Hıristiyanlığın Özü* (1841) adlı eserinin temel fikri Tanrı'nın insan zihninin yansıması olduğudur. İnsanlar, varlıkların en üstün şekilleridir ancak kendi yaşamlarını ve bilinçlerini gerçekdışı bir tanrıya yansıtırlar. İnsan kendi özünü alır, sınırlarından kurulduğunu hayal eder, hayali aşkın bir alana yansıtır, sonra da ayrı, bağımsız bir varlık olarak ona tapar. 'Tanrı olarak Tanrı, yani sınırı olmayan, insan olmayan, maddi şartlara bağlı olmayan, görüngüsel olmayan yalnızca bir düşünce ürünü olan bir varlıktır' (*EC* 35).

Hegel Ruh hakkında ne söylerse söylesin, Feuerbach için insanın özü, maddi bir varlık olması ve doğanın bir parçası olmasıdır. Ünlü özdeyişinde 'İnsan, yediğinden ibarettir' der. Ancak insan hayvanlardan farklıdır; ve

kendisini diğerlerinden ayıran şey de dini olmasıdır. Doğaya olan bağımlılığının farkında olması, ilk başlarda insanın ağaç ya da su kaynağı gibi doğal nesneleri ilahlaştırmasına neden olmuştur. Kişisel bir Tanrı olarak tek tanrı inancı, insanlar kendilerinde mantık, istenç ve sevgi varlıklarını bulduklarında ortaya çıkar. Dinde, insan kendi gizli doğasını kendinden farklı bir şey olarak düşünür.

> Din insanın kendini kendinden ayırmasıdır; insanoğlu kendi antitezi olarak Tanrıyı ortaya atar. Tanrı insanın olduğu şey –insan da Tanrının olduğu şey değildir. Tanrı sınırsız, insan sınırlı bir varlıktır; Tanrı mükemmel, insan kusurludur; Tanrı sonsuz, insan geçicidir; Tanrı yüce, insan zayıftır; Tanrı kutsal, insan ise günahkârdır. Tanrı ve insan aşırılıklardadır: Tanrı mutlak olarak pozitiftir, bütün gerçekliklerin bir özetidir; insan ise mutlak olarak negatiftir, bütün olumsuzlukları içerir. (*EC* 33)

Feuerbach, Hegel'e dinin insan özbilinçliliğinin temel ama kusurlu bir aşaması olduğu konusunda katılır. Ancak Hegel'in kendi felsefesi, Feuerbach'a göre başka bir tür yabancılaşma çeşididir: din, biliminin son sığınağıdır. Doğayı İdealar tarafından belirlenmiş olarak görürsek, bize sadece Hıristiyan yaradılış öğretisinin maskelenmiş halini sunacaktır. Hegel'i düzeltmeli ve felsefeyi sağlam bir zemin olan materyalizme yerleştirmeliyiz.

Hegel'in yabancılaşma öğretisi gibi, Feuerbach'ın idealizm ve din eleştirisinin Marx ve Engels üzerine büyük etkisi olmuştur. Ancak Marx dini değil materyalizmi en büyük yabancılaşma olarak görmüştür- kapitalistlerin tapındıkları Tanrı değil paradır. Marx, dinin insanların afyonu olduğunu söylemiştir. Bununla dinin boş bir hayal olduğunu söylememiştir(öyle olduğu inanışına sahip olsa da) ancak daha mutlu bir sonraki hayat inanışının, kapitalizmin altındaki emeğin dayanabilmesi için bir uyuşturucu olduğunu kasteder. 'Dini çile bir şekilde ve aynı zamanda gerçek çileye karşı ve gerçek çilenin bir protesto ifadesidir. Din bastırılmış yaratığın inlemesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ruhsuz durumların ruhudur. İnsanların afyonudur' (*EW* 257).

Hegel ve Schopenhauer geleneksel dini inanışları, yalnızca aydın elitlerin ulaşabileceği felsefi gerçeklerin popüler olan mitsel ya da mecazi gösterimleri olarak; Feuerbach ve Marx yabancılaşmış bilincin yanıltıcı yansı-

maları olarak görürlerken; Kierkegaard inancı her zaman insan gelişiminin zirve noktasına yerleştirmiş ve dini alanı bilim ve siyaset bölgelerinden üstün olarak düşünmüştür. Ahlakın da ibadetle bağlı olması gerektiğine inanmıştır.

Yüzyıllar boyuca, Platon'un Euthyphro'sundan beri, filozoflar din ve ahlak arasındaki ilişkiyi tartışmışlardır. Bir hareketin ahlaki değeri Tanrı tarafından belirlenmiş ya da yasaklanmış olmasına mı bağlıdır? Yoksa bu hareketler kendi doğalarında yanlış ya da doğru olduğu için mi Tanrı bunları onaylar ya da yasaklar? Thomas Aquinas On Emir'in Tanrının bile istisna uygulayamayacağı doğal bir kanundan geldiğini söyler. Ancak Duns Scotus, Tanrının öldürmeye karşı olan kanunda istisna yapabileceğini, Hz. İbrahim'e oğlu İshak'ı öldürmeyi emrettiğinde de bunu yaptığını söyler.

Fear and Trembling [Korku ve Titreme] adlı eserinde Kierkegaard, bu çetrefilli konuya yeni bir bakış açısı sunar. O da Yaratılıştaki Hz. İbrahim ve İsmail'in hikâyesini emsal olarak almıştır.

> Tanrı İbrahim'i teşvik etmiş ve ona şöyle demiştir: İbrahim: Dikkat et buradayım.
>
> Ve şöyle eklemiştir, Şimdi oğlunu al, tek oğlun olan, en sevdiğin İsmail'i; sonra Mina'ya götür onu; sana söyleyeceğim dağların birinin üzerinde onu yakılacak bir kurban olarak sun, demiştir.
>
> Ve Hz. İbrahim, sabah erkenden kalktı, eşeğini eğerledi, genç iki adamını ve oğlu İsmail'i yanına aldı, kurbanı için odunları kırdı, kalktı ve Tanrının ona söylediği yere gitti.
>
> Ve sonra üçüncü gün, İbrahim gözlerini kaldırdı ve çok uzaktaki yeri gördü.
>
> Sonra İbrahim, adamlarına, Siz burada eşekle bekleyin; ben ve bu delikanlı şuraya gidip, dua edip döneceğiz, dedi.
>
> Sonra İbrahim kurbanı için odunu aldı, oğlu İsmail'in üzerine koydu; ve sonra eline ateşi ve bıçağı aldı; birlikte yola koyuldular.
>
> Oğlu İsmail, babası İbrahim'e Baba dedi: ve o da Buradayım oğlum, dedi.
>
> Ve sonra, ateşe ve oduna baktı: ancak kurban için kuzu yok burada?
>
> Ve İbrahim dedi ki, Oğlum, Tanrı bize bir kuzu gönderecek, sonra yola devam ettiler.

Tanrının söylediği yere geldiler; ve İbrahim sunağı hazırladı, odunu düzenlice yerleştirdi, ve oğlu İsmail'i aldı, odunların üstündeki sunağa yatırdı.

Ve İbrahim elini uzattı, oğlunu öldürmek için bıçağı aldı. (Gen 22: 1-10)

Şüphesiz İbrahim'in –80 yıl boyunca beklediği, bütün soyunun üremesi için ümidinin bağlı olduğu– oğlu İsmail'i kurban etme isteğinde kahramanca bir şeyler vardır. Ancak ahlaki açıdan, sergilediği davranış çok korkunç değil midir? Bir cinayet işlemeye, bir babanın oğlunu sevme görevini yerine getirmemeye, bu yolda da en yakınındakileri aldatmaya gönüllü olmuştur.

Kierkegaard klasik edebiyat ve İncil edebiyatında Agamemnon'un Tanrının Yunanlıların Truva seferindeki lanetini kaldırması için kızı Iphigenia'yı kurban olarak önermesi, Jephtha'nın düşüncesizce ettiği bir yemini yerine getirmek adına kızından vazgeçmesi, Brütüs'ün hain oğullarına ölüm cezası vermesi gibi kendi çocuklarını kurban eden farklı ebeveyn örnekleri de bulunduğunu hatırlatır. Bunlar toplumun iyiliği için yapılan fedakârlıklardır: ahlaki anlamda da evrensel olan için bireyin teslim olmasıdır. İbrahim'in kurbanı bu türden değildir: Tanrı ve kendi arasındaki bir işlemdir. Diğerleri gibi dramatik bir kahraman olsaydı, Mina Dağına ulaştığında bıçağı oğlu yerine kendine saplardı. Kierkegaard, İbrahim'in bunun yerine ahlak alanının dışına çıkıp ve daha üstün bir amaç için hareket ettiğini söylemiştir.

Kierkegaard bu türden hareketleri 'etiğin teleolojik askıya alınması' olarak adlandırır. İbrahim'in hareketi, dışında olan daha üstün amacı ya da Yunanca tabiriyle *telos*dan dolayı ahlaki düzeni aşmıştır. Ancak Sokrates gibi etik bir kahraman, kendi hayatından evrensel bir kural için vazgeçer; İbrahimin kahramanlığı bireysel bir emre duyduğu bağlılıkla ilgilidir. Dahası, İncil'deki zengin adamın kendi malından vazgeçmesinde olduğu gibi, bu hareket sadece bir feragat da değildir: bir kişinin parasına karşı, oğluna olduğu gibi bir sorumluluğu yoktur ayrıca İbrahim'in Tanrıya gösterdiği bağlılık da tam olarak bu sorumluluğu ihlal eder.

Bu durumda bu hareketi bir günah mıdır? Her görevin Tanrıya borçlu olduğumuz bir görev olduğunu düşünürsek, şüphesiz ki öyledir. Ancak

Tanrının görevle bu şekilde bütünleşmesi aslında Tanrıya olan görev kavrayışının içini boşaltmış olur.

> İnsanlığın bütün varlığı bir küre gibi çevrelenmiştir ve etik de bunun hem sınırını hem de içeriğini oluşturur. Tanrı tek gücü, varlığın içeriği olan etikte olmasıyla görünmez bir kaybolma noktası, güçsüz bir düşünce haline gelir. Ancak herhangi bir durumda birisi başka bir anlamda Tanrıyı sevmek isterse, romantik bir kişiliktir, sadece konuşma yeteneği olsa, ona 'Senin aşkına ihtiyacım yok. Olduğun yerde kal' diyecek bir hayaleti seviyordur. (*FT* 78)

Bir görev simgesinden daha fazla bir şey olan bir Tanrı varsa, etikten de daha üstün olan bir alan vardır. Eğer İbrahim, İncilin söylediği gibi bir kahramansa, bu yalnızca inanç noktasında mümkündür. 'Çünkü inanç, özelin evrensel olandan üstün olması paradoksudur.'

Tanrı ve birey arasındaki eşsiz ilişkinin gerekliliklerinin, genel kanunlardan doğan sorumluluklarına ağır basabileceğini kabul etsek de, akıllarda çok önemli bir soru cevapsız olarak kalmaya devam eder. Bir birey ahlaki bir kanunu çiğnemesi gerektiğini düşünürse, bunun gerçekten yüce bir emir ya da yalnızca bir dürtü olduğunu nasıl anlar? Kierkegaard, başka hiç kimsenin bunu söyleyemeyeceği konusunda ısrar eder; işte bu yüzden İbrahim planını Sare'den İshak'tan ve arkadaşlarından saklamıştır. İman şövalyesinin (Kierkegaard'ın İbrahim'e verdiği addır) çok ağır bir yalnızlık sorumluluğu vardır. Ancak birey gerçek bir yüce emrin ne olduğunu nasıl bilebilir ve kendine nasıl kanıtlar? Kierkegaard iman sıçramasının yalnızca gaflet anında yapılacağını vurgular. Gerçek bir görevi hayali bir görevden ayırmak için bir kriter önermedeki başarısızlığı, özellikle olabildiğince çok masum kurbanı öldürmek için kendi yaşamlarını kurban etmeleri şeklinde ilahi bir emir aldığını hisseden insanların arttığı bir zamanda bizlere çağrıda bulunan bir şeydir.

Kierkegaard'ın sessizliği bu noktada sebepsiz değildir. *Philosophical Fragments* ve *Concluding Unscientific Postscript* adlı eserlerinde, inancın herhangi bir nesnel mantığın çıktısı olmadığı anlamında bir dizi fikir sunmuştur. Aklındaki dini inanç şekli, İsa'nın çarmıhta ölerek insanlığı kurtardığı Hıristiyan inanışıdır. Bu inanış, kesin tarihi unsurlar taşımaktadır

ve Kierkegaard şu soruyu sorar, 'Sonsuz bir mutluluğu tarihsel bir bilgiye dayandırmak doğru mudur?' ve bu konuda olumsuz şekilde üç sav sunar.

İlk olarak, nesnel bir araştırma ile herhangi tarihsel bir olay hakkında kesinliğe ulaşmak imkânsızdır; küçük de olsa her zaman bir şüphe olasılığı olacaktır ve bir yaklaşım sunmaktan öteye geçemeyiz. Ancak inanç şüpheye yer bırakmaz; hata olasılığını devre dışı bırakan bir çözümdür. Hiçbir olasılık yargısı, sonsuz mutluluğun temeli olacak bu inanç için yeterli değildir. Bu durumda inanç, nesnel tarihe dayandırılamaz.

İkincisi, tarihi araştırma hiçbir zaman tam anlamıyla sonuçlanmaz: her zaman düzeltilir ve değiştirilir, her zaman zorluklar çıkar ve çözüme ulaştırılır. 'Her jenerasyon bir önceki kuşaktan, metodun oldukça kusursuz olduğu sanrısını devralır, ancak alimler henüz başarıya ulaşmamışlardır.' Eğer tarihi bir belgeyi dini bağlılığımızın temeli olarak alacaksak, bu bağlılık sürekli olarak ertelenmelidir.

Üçüncüsü, inanç kişinin kendini bir şeye tutkulu olarak adamasıdır, ancak nesnel araştırma bir tür objektiflik gerektirir. Çünkü inanış tutku gerektirir, Kierkegaard inanılan şeyin olası olmamasının, inanca engel olmayacağı gibi aslında inancın temel unsuru olduğunu söyler. İnanan kişi risk almalıdır, çünkü risk olmadan inanç olmaz. 'İnanç tam olarak bireyin maneviyatıyla, objektif belirsizlik arasındaki sınırsız tutkudur.' Yanlışlık riski ne kadar fazla olursa, inanma tutkusu da o kadar fazla olur. 'Absürt olanın bütün açıklığıyla görünmesine izin vermek amacıyla' inancın bütün mantık desteklerinden kurtulmalıyız; böylece insan isterse inanabilir (*P* 190).

Bir inanışın olasılıksızlığı inanmayı sağlayan tutkunun ölçütüyse, bu durumda Kierkegaard'ın 'sınırsız kişisel tutku' adını verdiği inancın nesnesi de sınırsız olarak olasılıksız bir şey olmalıdır. İsmail'in üzerine bıçağı doğrultana kadar gelecek nesillerin kutsallığına inanan İbrahim'in inancı da böyledir. Tanrı'nın meleği gelip elini tutup İsmail'i odunlardan kurtardığında inancı ödüllendirilmiş ve İsmail birçok ulusun babası olmaya devam etmiştir.

Çok az inanan Hıristiyan, Hıristiyanlığın sınırsız olarak olasılıksız olduğunu kabul etmiştir, ancak Kierkegaard inanmayanlara inanışı kabul ettirecek bir sebep sunmamıştır. Çelişkili bir biçimde, irrasyonalizmi aynı inanışa sahip olan insanlar arasında değil, yirminci yüzyıl ateistleri ara-

sında çok etkili olmuştur. Almanya'da Karl Jaspers, Fransa'da Jean-Paul Sartre gibi varoluşçu düşünürler, özgün bir varlık sahibi olabilmek için kişi çokluğu bırakmalı, mantığın ötesine sıçrayarak kendi kaderinin kontrolünü ele almalıdır fikrini dikkat çekici bulmuşlardır.

John Stuart Mill'in Teizmi

İngiltere'de *Concluding Unscientific Postscript* adlı eserden yaklaşık on beş yıl sonra yayımlanan John Stuart Mill'in yazımlarıyla dini düşünce değişik bir şekil almıştır. Jeremy Bentham ve James Mill, John Stuart Mill'in eğitiminde dini öğretilerin yer almamasını sağlamışlardır. Dolayısıyla otobiyografisinde Mill 'ülkede dini bir inanıştan vazgeçmemiş ama hiç dini inanışı olmamış çok az örnekten bir tanesi'olduğunu yazmıştır. Büyük bir ihtimalle de bu yüzden diğer faydacıların hissettiği kini hiç hissetmemiştir. Ölümünden sonra yayımlanan *Three Essays on Religion* [Din Hakkında Üç Deneme] adlı eserinde Tanrı'nın varlığını savunan ya da buna karşı çıkan argümanlara, ayrıca dini inanışın olumlu ve olumsuz etkileri konusunda oldukça tarafsız bir tutum takınmıştır.

Tanrı'nın varlığı üzerine ontolojik ve nedensel tartışmaları reddederken, Mill yalnızca deneyim konusuna dayanan dizayn konusundan ciddi olarak çıkarımlar yapmıştır. 'Bilgimizin şu andaki durumunda Doğadaki uyum, akıllı tasarım görüşünün lehine büyük bir olasılık dengesi sağlayabilir' yazmıştır. Ancak, bu kanıtın kadir ve iyilikçi bir yaratanın varlığını betimlediğini hatta olası hale getirdiğini bile düşünmemiştir. Kadir bir varlık, tasarım argümanını destekleyen amaca ulaştıran araçların adaptasyonuna ihtiyaç duymaz ve de geleneksel Hıristiyan Tanrısı öyle düşünülse bile dünyada bulunan kötülüğe izin veren kadir bir varlık da iyilikçi olamaz. Babasını anımsayarak otobiyografisine şöyle yazmıştır:

> Cehennemi yaratan birini düşün (öyle derdi) –bu kişi insanlığı mutlak bir önbilgiyle yaratırdı, böylece de niyeti çoğunluğu korkunç ve sürekli bir işkenceye sevk etmek olurdu. Bu korkunç tapınma nesnesi kavramının artık Hıristiyanlıkla özdeşleşmeyeceği zaman bence yaklaşıyor; ahlaki iyi ve kötü anlayışı olan bütün insanlar, bu konuya babamın da yaptığı gibi büyük bir öfkeyle bakacaklardır. (*A* 26)

Hemcinslerimizin iyiliğini oluşturan nitelikleri taşımıyorsa hiçbir varlığa iyi diyemeyiz –'ve böyle bir varlık kendine iyi demedim diye beni cehenneme gitmeye mahkûm edebiliyorsa, o zaman giderim cehenneme'.

Ancak cehennem kavrayışı bir mit olarak ortaya atılsa bile; Mill, bu dünyada var olduğunu bildiğimiz kötülük miktarı bile her şeye gücü yeten bir iyilik kavrayışının olmadığını göstermek için yeterli olduğuna inanmıştır. Mill içinde yaşadığımız dünyayı yargıladığında tam bir optimisttir: 'insan çilesinin bütün kaynakları büyük ölçüde, hatta bazıları tamamen insan ilgi ve çabasıyla fethedilebilirdir' yazmıştır (*U* 266). Ancak insanlığın büyük bir bölümü sefalet içinde yaşıyor, bunun nedeni insandaki iyi niyetin yetersizliği ise, bu durumun kendisinin de çok güçlü bir iyiliğin hükmü altında olduğumuz fikrine karşı olduğunu gösterdiğini söylemiştir.

Mill'in *Theism* adlı makalesi şu şekilde sona erer:

> Demek ki bunlar doğal teolojinin kutsal sıfatlar sorununa verdiği yanıtların net sonuçlarıdır. Muazzam ancak sınırlı, tahmin bile edemeyeceğimiz şekilde sınırlı olan güce; muazzam belki de sınırsız bir zekâya, belki de bundan daha az kısıtlanmış güce sahip; diğer varlıkların mutluluğunu isteyen ve buna önem veren; ancak daha çok önem verdiği başka motivasyonları varmış gibi görünen; evreni sırf bu yüzden yaratmış olması zorla kabul edilen bir varlık. Doğal teolojinin sunduğu böyle bir ilahtır, bundan daha büyüleyici herhangi bir Tanrı fikri yalnızca insanın isteklerinden veya gerçek ya da hayali bir vahiyden doğar. (*3E* 94)

Eğer durum buysa, dini inanışın albenisi ya da albenisi olmaması üzerine ne söylenebilir? Mill dinin bireylere kişisel tatmin ve yüksek duygu kaynağı olup olmadığının tartışılamayacağını söyler. Bazı dinler iffetli davranışa teşvik olarak ölümsüzlük verme özelliğini taşır. Ancak bu beklenti çok zayıf temellere dayanır; ve insanlık geliştikçe az çok abartılmiş bir özellik gibi görünmeye başlayabilir.

Daha yüce, her şeyden öte daha mutlu bir insan yaşamı yalnızca makul değil yanı zamanda mümkündür de, imha etmek değil de ölümsüzlük külfetli bir fikir olabilir; ve insan doğası şu andan memnun olsa ve hiçbir şekilde bırakmaya heveslenmese de her zaman korumayı isteyeceğinden

emin olamayacağı sonsuza kadar bilinçli bir varlığa bağlı olmama düşüncesinden dolayı bir üzüntü yaşamayacak ancak rahatlık duyacaktır. (*3E* 122)

Yaratılış ve Evrim

Mill'in *Essays* [Denemeler] adlı eseri 1887 yılında yayımlandığında, dine inananlar kendilerini deneyci felsefeden daha çok evrimci biyolojiden dolayı baskı altında hissetmişlerdir. *Türlerin Kökeni* ve *İnsanın Türeyişi* adlı eserler belli Hıristiyan çevrelerinde korkuyla karşılanmıştır. 1860 yılında İngiliz Derneği toplantısında kendisinin belirttiğine göre evrimci T. H. Huxley'e Oxford Piskoposu anne tarafından mı baba tarafından mı maymundan geldiğini iddia ettiğini sormuştur. Huxley –yine kendi söylemiyle– büyükbaba olarak kendisine verilen yeteneği boş laflarla bilimi engellemeye çalışan bir adamdansa bir maymunu tercih edeceğini söylemiştir.

Darwinci evrimciler ve Hıristiyan köktencileri arasındaki tartışma bugün de sürmektedir. Darwin'in teorisi açıkça İncil'in dünyanın yedi günde yaratıldığı verisinin kelimesi kelimesine kabul edilmesiyle çakışır. Ayrıca, böylesine bir evrimin ortaya çıkması için gereken zaman Hıristiyan köktencilerinin inandığı evrenin yaşından 6000 yıl daha uzundur. Ancak Tekvinin mecazi bir yorumu St. Augustine kadar geleneksel din bilimciler tarafından benimsenmiştir ve bugün birçok Hıristiyan dünyanın milyarlarca yıldır var olmuş olabileceğini kabul eder. İlk günah inancıyla Darwinizmin kabulünü bir araya getirmek daha da zordur. Varoluş için uğraşlarımız insanlar gelişmeden çok önceden de varsa, dünyaya ölümü getirenin yasak ağaç meyvesi ve insanın ilk sadakatsizliği olduğunu kabul etmek imkânsızdır.

Diğer bir yandan, genellikle yapıldığı gibi Darwin'in tanrının varoluşunu onaylamadığını söylemek yanlıştır. Darwin'in tek gösterdiği, bütün bu doğal seleksiyon yapısının yaratıcının evren dizaynının bir parçası olabileceğidir. Sonuç olarak, biz insanların Tanrı'nın yaratımı olduğumuz inanışı, kendi ebeveynlerimizin çocukları olmamızla çelişmemiştir; bizlerin maymun atalardan gelmiş varlıklar olmamız da daha çelişkili değildir.

Nihayetinde, Darwin Tanrının varlığı adına tek bir argümanı bertaraf etmiştir, o da organizmaların çevreye adaptasyonlarının iyilikçi bir yaratı-

cının yapıtını gösterir argümanıdır. Darwin tarafından çürüten tek argüman: nerede çevreye bir adaptasyon söz konusu ise orada bilinçli bir varlığın anlık hareketini görmemiz gerekir diyen argümandır. Ancak taslaktaki eski argüman bunu iddia etmez; ve aslında hayvanların ve doğal faktörlerin akılları olmadığı argümanın temel bir adımıdır. Argüman, böylesine bir adaptasyonun nihai açıklaması akılda bulunmalıdır şeklindedir; ve bu argüman mantıklı olursa, Darwinizmin başarısı açıklanacak fenomen ve nihai açıklamaları arasında ekstra bir adım oluşturmak olur.

Darwinizm geriye açıklanacak çok şey bırakır. Bireysel türlerin daha önceki türlerden oluşması evrimsel baskı ve seleksiyonla açıklanabilir. Ancak bu mekanizmalar türlerin kökenini açıklamak için kullanılamaz. Doğal seleksiyonla açıklamanın başlangıç noktalarından biri üreyen popülasyonların yani türlerin varlığıdır.

Çoğu Darwinci, dünyanın yapısı ve kökeninin, insan yaşamının ve insani kurumların oluşumu hâlihazırda bilimle açıklanmıştır; dolayısıyla doğal olmayan faktörlerin aktivitelerinin varlığını düşünmek için hiçbir alan bırakılmamıştır. Darwin daha ihtiyatlı davranmıştır. Gerekli olmadığını düşünse de karmaşık organ ve içgüdülerin mükemmelliğini açıklamak için, 'insan mantığıyla paralel olsa da daha üstün olan araçlar'a başvurmak için, Türlerin Kökeni Üzerine adlı eserin ikinci baskısının bazı bölümlerinde yaratıcının aktivitesi için bariz bir şekilde bir alan bırakmıştır. Kendi teorisini jeolojik itirazlar açısından savunurken jeolojik kayıtların hatalarının 'sürekli değişiklikle yaratılmış birkaç formdan gelmiş olma teorisini boşa çıkarmadığını' düşünür (*OS* 376). 'Analojiden çıkarımda bulunmak durumundayım; muhtemelen bu dünyada yaşamış olan bütün organik varlıklar tek bir ilkel formdan, Yaratıcı'nın ilk nefesi verdiği forma dönüşmüştür' demiştir (*OS* 391).

Aslında Darwin, sisteminin kutsal olarak bildiğimiz etki şekliyle uyum halinde olmasını bir değer olarak görür:

> Dünyanın geçmiş ve şu anki sakinlerinin üremesi ve sona ermesinin, bireyin doğum ve ölümünü belirleyen ikincil nedenlerden dolayı olmuş olması bence, maddeye ait Yaratıcı tarafından belirlenen kanunlarla daha çok uyuşur. Bütün varlıkları özel yaratıklar değil de, ilk Silüryen sistemin oluşumundan önce yaşamış bazı varlıkla-

rın soyundan gelenler olarak düşündüğümde bana yüceltilmiş gibi görünmektedirler. (*OS* 395)

Darwin'in karşı çıktığı şey yaratılış değil özel yaratılıştır.

Neo Darwinci'ler Darwin'in iç görüleriyle bütün evreni açıklayabileceğimizi iddia ettiklerinde, dilin kökeni, yaşamın kökeni ve evrenin kökeni olmak üzere üç ana noktada felsefi zorluklar oluşmuştur.

İnsan türlerinde ise, dilin bir düzen sistemi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, kökenini doğal seleksiyonla açıklama noktasında özel bir zorluk oluşur. Toplumdaki bir özelliğin oluşumunu doğal seleksiyonla açıklamak, bu özelliğin toplumun belirli bireylerde oluştuğunu öngörür. Doğal seleksiyon belirli bir bacak uzunluğunu uygun görebilir ve toplumdaki uzun bacaklı bireyler diğerlerini türetecektir. Ancak özelliklerin bu tür açıklamaların doğru olması için, tekil bireylerin özelliklerinin oluşumunu idrak etmek mümkün olmalıdır. Tekil bir bireyin bir metre uzunluğunda bacağı var şeklinde tasvir etmekte bir sorun yoktur. Ancak dili yalnızca bir kişinin kullanmış olabileceğini söylemekte bir sorun vardır.

Toplumda dili kullanan bireylerin avantajlı olduğunu ve dil kullanmayan bireyler türettiğini iddia ederek, insanlığın nasıl dili kullanmaya başladığını açıklamak kolay değildir. Bunun nedeni mutasyonun ne kadar spontane şekilde dil kullanan bireyleri ürettiğini görmenin zorluğu değildir; asıl zor olan dili kullanan bir toplum olmadan bir bireyin nasıl dil kullanan bir birey olarak tasvir edilebildiğini görmektir. İnsani bir dil kurallarla yönetilir, toplumsaldır; insan olmayan varlıklarda olan işaret sisteminden tamamıyla farklıdır. Dilin sosyal ve geleneksel yapısını derinlemesine düşünürsek, dili kullananların kullanmayanlara karşı sahip olduğu avantajlardan dolayı oluştuğu düşüncesinde bir tuhaflık sezmeliyiz.

Dil deneme yanılma şeklinde bir öğrenmenin sonucu olamaz çünkü böyle bir öğrenim türü, ardı ardına gerçekleşen denemelerin (tıpkı bir farenin labirentte yem pedalını bulması ya da bulamaması gibi) gerçekleştirdiği ya da gerçekleştiremediği sabit amaçların olmasını öngörür. Ancak dilin aracı olacağı herhangi bir amaç yoktur: kişinin dil edinimi gibi bir amacı olamaz çünkü bunu dilemesi için de dile ihtiyacı vardır.

Dilin doğal seleksiyon yoluyla ortaya çıkışını anlamak zor geliyorsa, yaşamın da bu yolla nasıl oluştuğunu anlamak aynı derecede zordur. Yalnızca

başarılı bir doğal seleksiyon, belirli yaşam türlerinin kökenini açıklayabilir ancak bu şeylerin en başında nasıl tür oluşturduklarını açıklayamayacağı açıktır. Darwin de hiçbir zaman bunu iddia etmemiş yaşamın oluşumuna dair bir açıklama getirmemiştir.

Tam tersine Yeni-Darwinciler bizlere, örneğin tarih öncesi çağlardaki organik nitrogliserindeki elektriksel değişimler üzerine yorumlar getirerek yaşamın nasıl oluştuğunu anlatmaya çalışırlar. Bu açıklamalar Darwinin evrim için öne sürdüğü açıklamalardan oldukça farklıdır. Yeni Darwinciler yaşamı, cansız maddeler ve saf fizik kanunlarına maruz kalan güçlerin tesadüfî etkileşiminden oluştuğunu söyleyerek açıklamaya çalışırlar. Özellikleri ne olursa olsun bu ifadeler doğal seleksiyon kullanılarak yapılmış açıklamalar değildir.

Doğal seleksiyon ve akıllı tasarım teorisi, doğal seleksiyonun yaratılışla çeliştiği gibi çelişmez. Ancak 'akıllı tasarım' siyasi çevrelerce İncilsel köktencilik anlamında kullanılsa da, ekstra kozmik bir aklın varlığı fikrinde *Yahudi-Hıristiyan, ya da herhangi dini bir aydınlanma inanışına bağla*yacak hiçbir şey bulunmamaktadır. Emin olmak için böyle bir aklın var olması olasılığı tartışmasının bilim derslerinde yeri yoktur; eğer olsaydı, bu akıl ekstra kozmik olmaz doğanın bir parçası olurdu. Ancak filozofların bu konuda ciddi bir şekilde düşünmemelerini gerektiren bir durum yoktur.

Herhangi bir türe ait ekstra kozmik bir varlık üzerine düşünme konusundaki en temel neden, evrenin kökenini açıklama isteğinden doğmaktadır. Tanrı'nın 'Neden hiçliktense başka şeyler var?' sorusuna bir cevap oluşturduğunu düşünmek yanlıştır. Sorunun kendisi yanlış düşünülmüştür: 'Hiçlik olması' önermesine mantıklı bir anlam yüklenemez dolayısıyla neden yanlış olduğunu sormaya gerek yoktur. Açıklama gerektiren evrenin varlığı değil, varoluşudur. Filozofların ve bilim adamlarının evrenin hep var olduğunu kabul etmeye razı oldukları dönemde, kökenini araştırmak söz konusu değildi, söz konusu olan doğasına bir açıklama getirmekti. Ancak evrenin çok uzak geçmişte başladığı fikri öne sürüldüğünde, omuz silkip açıklama aramayı reddetmek çok huysuz bir davranış olarak görünür. Sıradan bir varlık durumunda, varoluşunun bir anlamı yoktur gibi umursamaz bir söylem bizi rahatsız eder. Aklın sınırları olduğunu söyleyen Kantçı bakış açısını kabul etmediğimiz sürece, söz konusu var olan şey evren gibi her yere nüfuz ettiğinde, bu tutumdan vazgeçmemiz mantıksız görünür.

Newman'ın Din Felsefesi

Eğer bir kişi evrenin kökeninin, evrenin kendisi dışında bir açıklama gerektirdiğini düşünürse, bu tek tanrılı geleneklerde tanımlanan Tanrı inanışıyla boy ölçüşemez. Hatta bazı inananlara göre gerekli de değildir. John Henry Newman kadar kendini adamış bir filozof şunu yazabilmiştir, 'Ateizmin, fiziksel dünya fenomeniyle felsefi olarak bir yaratıcı ve yönetici güç doktrini kadar uyumlu olup olmadığı aslında önemli bir sorudur'(US 186).

Newman dini inançları *The Grammar of Assent* adlı kitabında açıkladığı gibi oldukça farklı kaynaklarla doğrular. Newman'a göre 'inanç' oldukça kesin bir anlam taşır. Tanrı inancı sadece bir Tanrının olduğuna inanmaktan farklıdır: Aristoteles hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiriciye inanır ancak onun inanışı inanç değildir. Tanrı İnancı Tanrı'ya tam bir bağlılık gerektirmez: bir lanetin eşiğindeki Faustus yine de günahlardan arınmaya inanır. Akıl ve sevgiyle karşılaştırılan İnanç; bir düşünceyi inanç haline getiren özel nitelik, Tanrı tarafından açığa kavuşturulan şey, Tanrı'nın sözlerindeki savlara inanışına sahip olmaktır. Newman'ın inanç kavramı bu şekildedir. Kierkegaard'ın eserlerinde karşılaştığımız Lüther-yan görüşten farklı bir Katolik kavramdır.

Bir bağlılıktan ziyade bir düşünce olarak anlaşılan inanç, istenç ve duyguların değil zihnin bir işlevidir. Ancak bu mantıklı bir zihin işlevi midir yoksa ihtiyatsız ve mantıksız mıdır? Newman, inancın kendisinin dayandığı kanıtın zayıf olduğunu kabul eder. Bu kanıtın içeriğine öncül bir sempati duyan bir kişiyi ikna edebilir.

> Akıl çerçevesindeki İnanç, inanış kadar gereken güçlü kanıtlar talep etmez; neden mi? İşte bu nedenle; inanç öncül düşüncelerle... önceki ifadeler, etkiler ve (kelimenin iyi anlamında) önyargılarla etkili olur. İnanan bir zihin kendi umutları, korkuları ve var olan fikirlerinden etkilenir. (*US* 179-80)

Newman kalbin hazır olmasına ihtiyaç duyulduğu konusundaki vurgusunun, inancı bir hüsnükuruntu olarak gösterebileceğinin oldukça farkındadır. Kanıt ve bağlılık arasındaki uyumsuzluk ve önceki tutumların öneminin yalnızca dini inanç söz konusu olduğunda değil, diğer inanışlar söz konusu olduğunda da gözlemleneceğini vurgular.

> Bir bildiriyi caddelerde duyar, ya da dergilerde okuruz. Kanıt hakkında hiçbir fikrimiz yoktur; şahitleri tanımaz onlar hakkında hiçbir şey bilmeyiz: ama yine de bazen inanırız, bazen inanmayız: bazen kanıtları sorgulamadan inanırız, bazen kanıt sunulana kadar inanmayız. Suriye ya da Güney Avrupa'da yıkıcı bir deprem dedikodusu dolaşıyorsa, bunu hem doğru olabileceğinden dolayı hem de doğru olsa da bizimle ilgili olmadığından dolayı dikkate almalıyız. Bize yakın ülkelerle alakalı bir haber olursa, takip edip doğruluğunu ispatlamalıyız. Öncül olasılıklar olumsuzlanmadan, kanıt arayışına geçmeyiz. (*US* 180)

Kâbulü öncül olasılıklara dayandığı kadar kanıtlara dayanmamasına rağmen Newman'ın inancın mantıklı olduğu iddiasına iki şekilde itiraz edilebilir. Bunlardan ilki, öncül olasılıkların doğru olana da doğru gibi görünene de eşit şekilde açık olmasıdır. Gerçek ya da sahte bir vahiy arasında ayrım yapmamız için mantıklı bir kural sunmazlar:

Bir mucize sırf ilerleme adına olduğu için kabul edilecekse, Hindistan'da ya da Filistin'de olan mucizeler neden edilmesin? Bir Vahiy'in teorideki olasılığı verilen bir durumda gerçeklik ölçütü olacaksa, Muhammed ve Havarilerin durumunda neden olmasın? (*US* 226)

Kendi durumuna eleştiri geliştirdiği zamankinden hiçbir zaman daha dilbaz olamamış olan Newman, hiçbir yerde bu itiraza tatmin edici bir yanıt sunmamıştır.

İkincisi, dini inanç ve mantıklı ancak yeterli dayanağı bulunmasa da günlük yaşamımızda rıza gösterdiğimiz düşünceler arasında bir fark olabileceği düşüncesine karşı çıkılabilir. Newman'ın kendi sözleriyle Hıristiyanlık 'esas şartlarda doğru olduğundan, ya da doğru olması muhtemel olduğundan, ya da kısmen doğru olduğundan değil; ancak kesinlikle hiç bir şeyin olamayacağı kadar kesin bir bilgi olduğundan dolayı doğru olarak kucaklanmalı ve sürdürülmelidir'. Sıradan durumlarda, inanışlarımıza karşıt olan kanıtları göz önünde bulundurmaya razıyızdır; ancak dine inanan bir kişi inancın kuralları hakkında şüphe etmeyi reddeden bir katiyet benimser.

Newman bunu dünyevî meselelerde bile, ısrarcı bir muhalif tarafından ne kadar ısrar edilirse edilsin ya da takıntılı bir hayal gücüyle kendini

ne kadar gösterirse göstersin itirazları yersiz aldanışlar olarak reddetmek mantıklı olabilir diyerek yanıtlar.

> Bir gün Fransa İmparatoru olabilirim gibi bir kavrayışa karşı kesinlikle müsamahasız olmalıyım; bunun gülünç bile olamayacak kadar absürd olduğunu düşünmeliyim, ayrıca buna inanmam için deli olmam gerekir. Ve eğer bir kişi ihanet, zalimlik ya da nankörlüğün doğruluk ve ılımlılık kadar takdire şayan olduğuna ikna etmeye çalışırsa ve bir düzenbazın hayatını yaşayıp ve hayvani şekilde ölen bu kişinin sonra gelecek cezadan korkusu yoksa, spekülasyona girmeyi reddettiğim için bana bağnaz ve korkak dese de düşüncelerini değiştirme umudu dışında onu dinlemenin bana düşmediğini düşünmeliyim.

Diğer bir yandan, inanan bir kimse dini görüşünü destekleyen ya da karşı çıkan argümanları kesinlikle araştırabilir. Bunu yapmak inancın zayıflamasını gerektirmez. Ancak bir kişinin araştırması bu görüşü imana dönüştürmeyebilir mi? Aslında dönüştürebilir, ancak:

> Araştırmalarım sırasında inanışımda bir değişiklik olması olasılığına dair anlaşılması güç bilincim, bu araştırmalar ilerlerken o inanışın doğruluğu ve kesinliği ile çok az şey çatıştığından, trenimin devrilme olasılığının farkında olarak, benim böylesine büyük bir belaya maruz kalmak üzere olduğumun bir kanıtıdır. (*GA* 127)

Newman'ın Katolik dini kabul etmenin mantıklı bir insanın yapacağı bir hareket olduğunu göstermek için elinden gelen en iyi şekilde sunduğu argümanları ayrıntılı bir şekilde ifade etmeye gerek yoktur. İnsani ilişkileri karma karışıkken, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinin devam etmesinin, kutsal bir varlığın var olma olasılığını taşıyan bir fenomen olduğunu dile getirir. Ancak zaten bunu dünyayı yargılayacak bir Tanrı'nın varlığına inanan bir insanın görebileceğini kabul eder.

En başta Tanrı'ya ve gelecekte yargılanmaya inanmamızın sebebi nedir? Cevap olarak Newman, bilindik biçimde vicdanın şahitliğine başvurur:

> Yanlış yaptığımızda, bir anneyi incittiğimizde bizi saran, ağlatan, kalp kırıklığı acısının aynısını hissediyorsak; doğru yaptığımızda bir babadan ödül aldığımızdaki kadar rahatlatıcı başarı mutluluğunu,

> huzuru hissediyorsak, içimizde kesinlikle sevgimizi ve hürmetimizi sunduğumuz, gülüşünde mutluluğu bulduğumuz, arzuladığımız, yalvardığımız, sinirlendiğinde eriyip tükendiğimiz bir kişi imgesini taşıyoruzdur. İçimizdeki bu duygular, uyarıcı bir neden olması için, zeki bir varlığa ihtiyaç duyarlar. (*GA* 76)

Freud sonrası bir jenerasyona ait insanlar için bu paragrafı aşırı bir rahatsızlık olmadan okumak çok zordur. Newman'ın Tanrı'nın varlığının iması olarak kabul ettiği, ahlaki doğru ve yanlış yargıları sadece vicdanın varlığı değildir. Bu tür yargılar –en az faydacılar kadar Hıristiyan filozoflar tarafından açıklandığı gibi– doğal mantık ve sağduyu ile ulaşılabilen sonuçlardır. Newman Üstün bir Yargıç tarafından yapılan uyarıları yankılarının, vicdanın duygusal renkleri olduğunu iddia eder. Güçlü bir şekilde ifade ettiği duygular, yalnızca göklerde bir Tanrı varsa uygun olabilir. Ancak hiçbir duygu mantık olmadığında kendi uygunluğuna güvence sağlayamaz.

Daha önceleri, Newman ve Frege tarafından dile getirilen inanış ifadeleri arasında paralellikleri fark etmiştik. Frege din felsefesi konusunda çok ilgili değildir. Ancak *Foundations of Arithmetic* [Aritmetiğin Temelleri] adlı eserinde, Tanrı'nın varlığını ispatlama olasılığıyla ilgili bir kişi için çok önemli olacak bir bölüm mevcuttur. Frege varoluş ve sayılar arasında bir benzerlik sunar. Frege 'Varoluşu onaylamak, sıfır rakamını reddetmekten başka bir şey değildir' der (*FA* 65). Söylemek istediği şey, varoluşu onaylamak (Örneğin 'Melekler vardır' ya da 'Melekler [gibi bir şeyler] vardır) bir kavramın (örneğin, *melek*) kapsadığı bir şeyler olduğu çıkarımıdır. Bir kavramın kapsadığı bir şeyler var demek de bu kavrama ait olan sayının sıfır olmadığı anlamına gelir.

Varoluş maddelere değil kavramlara ait bir özellik olduğundan dolayı, Frege, Tanrı'nın varoluşu argümanının çöktüğünü belirtir. Yani bir-Tanrı-vardır demek *Tanrı* kavramının da, yalnızca-bir-Tanrı-vardır kavramının bileşeni de değildir. Eğer yalnızca bir Tanrı varsa, bu Tanrının değil *Tanrı* kavramının bir özelliğidir.

Frege'nin argümanı Bertrand Russell da dahil olmak üzere sonraki filozoflarca ontolojik argümana öldürücü darbeyi vuran argüman olarak kabul edilmiştir. Frege, ontolojik argümanın yaptığı gibi, bir kavramın bileşenlerinden özellikleri üzerine bir çıkarımda bulunmanın imkânsız olduğunu

göstermemiştir. Frege'nin kendisi sıfır sayısının ait olduğu özelliğe sahip olan *eşkenar dik açılı üçgen* kavramının bileşenlerinden çıkarımlar yapmıştır. Belki de bir kavramın bileşen özelliklerinden varoluşa ya da tekliğe çıkarımda bulunarak ulaşılabileceği bazı durumlar olduğu söylenebilir. Ayrıca, sonraki mantıkçıların yaptığı gibi, kişi yalnızca ontolojisine değil olası nesnelerine de olanak sağlamaya hazırlanırsa, bu durumda varoluş nesnelerin bir özelliğidir: onları olası değil, gerçek yapan tam olarak budur.

Tanrı'nın Ölümü ve Dinin Kurtuluşu

Frege ontolojik argüman üzerine bir eleştiri yayımlamadan iki yıl önce, Nietzsche *Şen Bilim* adlı eserinde Tanrının öldüğünü ve Hıristiyan Tanrı inanışının olağanüstü bir hal aldığını ilan etmiştir. Ancak bunu bir filozof edasıyla değil bir vaiz edasıyla yapmıştır; bir teze karşıt fikir sunmamış, haberlerin en iyisini verdiğini iddia etmiştir. 'En sonunda ufuk gözlerimizin önüne özgürce serilmiştir, çok parlak olduğu söylenmese de; en azından deniz, *bizim* denizimiz önümüze serilmiştir.' Emirleri ve yasaklarıyla Hıristiyan Tanrısı, insan yaşamının bütünlüğüne en büyük engel olagelmiştir. Şimdi Tanrı ölmüştür dolayısıyla yaşama istencimizi ifade etme konusunda özgürüz.

Nietzsche'nin, Hıristiyan inancını reddedip Hıristiyan ahlakını sürdürmeye çalışan düşünürlere –özellikle İngiltere'dekilere– karşı hiç sabrı yoktu. Özellikle dinbilimden kurtarıldıktan sonra saygınlığa sığınan 'ahlaki yönden değerlendirmelerde bulunan küçük kadın' George Eliot'ı çok küçümsemekteydi.

Nietzsche Hıristiyanlığın şeyleri bütün olarak gösteren, tutarlı bir görüş; bir sistem olduğunu söylemiştir. Temel kavramlarından birini, yani Tanrı inanışını yok edersen, bütün sistemi dağıtırsın; elinde temel olan hiçbir şey kalmaz. Hıristiyanlık bir kişinin kendi için iyi ya da kötü olanı bilmeyeceğini –bilemeyeceğini– söyler: kişi Tanrıya inanır ve sadece Tanrı böyle şeyleri bilir. Hıristiyan ahlakı bir mecburiyettir; kökeni aşkındır; herhangi bir eleştirinin ya da eleştiri hakkının ötesindedir; yalnızca Tanrı doğruysa doğrudur –Tanrı inanışıyla doğar ve ölür (*TI* 45)

Kanunu yapan bir kimse olmadan ahlaki bir kural anlamsızdır. İçgüdüyle iyi ya da kötüyü görebileceklerine inanan İngilizler aslında hala vaz-

geçtikleri Hıristiyanlığın gizli etkisi altındalardır. Sağlıklı bir ahlak 'yaşamın gereklerini' gerçekleştirirken, geleneksel ahlak doğallık karşıtıdır ve yaşamsal içgüdülerimizle savaşır. ' "Tanrı kalbe bakar" derken, yaşamsal isteklerin en adi ve en asil isteklerine hayır der ve Tanrı'nın yaşam düşmanı olduğunu iddia eder... Tanrı'nın en çok memnun olduğu kimse, aziz ideal bir hadımdır... "Tanrı'nın krallığının" başladığı yerde yaşam sona erer' (*TI* 23).

Nietzsche'nin azizlik eleştirisini ciddiye alan kişilerden biri William James'tir. Gözlemlerine göre, Nietzsche için aziz kişi biraz sinsiliği ve dalkavukluğu simgeler. Aziz bilgili bir malul, yozlaşmış bir mükemmellik ve az önem ihtiva eden bir kişidir; prevalansı insanlığı tehlikeye sokacaktır. James, zavallı Nietzsche'nin nefretinin yeteri derecede hastalıklı ancak iki ideal arasındaki uyuşmazlığın ise gerçek ve önemli olduğunu söylemiştir. James 'Bütün anlaşmazlık temelde iki eksen üzerine döner: temelde uyum sağlayacağımız alan görünen dünya mı görünmeyen dünya mı olacaktır? Ve bu görünen dünyadaki adaptasyon yolumuz saldırganlık mı yoksa teslimiyet mi olacaktır?' (*VRE* 361) der. James 1902 yılındaki Gifford derslerinin beş tanesini azizlik değerinin savunması konusuna ayırmıştır. Ancak bu savunma nitelikli bir savunmadır. Konuyu 'Soyut olarak aziz en üstün kişidir ancak şu anki bulunduğumuz çevrede başarısız olabilir, dolayısıyla kendi mesuliyetimizi alarak aziz haline gelebiliriz' (*VRE* 10) şeklinde sonuca bağlamıştır.

The Varieties of Religious Experience felsefi bir eser değildir, ki bu alandaki gücü konusuna James eleştirel yaklaşır; saha çalışmalarına değil yazılı kaynaklara dayandığı için antropolojik bir eser de değildir. Dinde tatmin ve kurtuluş arayanlarının deneyimlerine rehberlik sağlayan bir Kama Sutra gibidir. (Buradan James'in dinin seksle asimile edilmesini hoş karşıladığını çıkaramayız. 'Dinin, sapkın cinsellik olarak tekrardan yorumlandığı bu eser çok az anlayıştan daha az öğreticidir'; *VRE* 33.)

Azizliğin yanında James günahın anlamı, din değiştirme deneyimi ve mistik durumlar gibi dini fenomenleri araştırmıştır. Azizliği ve din değiştirmeyi ele alış şekli şu soruyu cevapsız bırakır, 'kutsal bir varlık algısı, objektif olarak doğru olan şeylerin algısı mıdır?' James, mistisizmin evrensel bir otorite iddiasında bulunmak için fazla çeşitli ve özel olduğunu söyleye-

rek bir sonuca ulaşır. Serinin en son derslerinde felsefenin, dini bir kişinin kutsal algısının doğruluğuna bir garanti verip veremeyeceğini sorar.

James'in Tanrı'nın varlığı konusunda; ister ilk neden argümanı, ister tasarım argümanı, isterse ahlak konusunda kanun yapıcı olması argümanı olsun geleneksel kanıtlardan yardım alacağı konusunda pek de umudu yoktur. 'Tanrı'nın varlığı üzerine olan argümanlar, inançlı bir kişinin gözünden asla düşmeyen, ancak genele bakılınca bağlantı noktalarındaki harcı yavaşça ve kesin olarak yok eden, inanmayan insanların sürekli kırılan eleştiri dalgalarına karşı çıkarak yüzyıllarca dayanmıştır' (VRE 420).

James, din bilimcilerin yüzyıllardır başarmaya çalıştıkları Tanrı'nın sıfatlarını kendiliğinden gelen varlığı (bizatihi), gerekliliği, tekliği, ruhaniliği, metafiziksel sadeliği, sınırsızlığı ve her yerde birden bulunabilmesi, her şeyi bilmesi ve her şeye kadir olması olarak listelemiştir. James'in bu doğal teoloji kavramları için öz, mantıklı ve pragmatik bir yöntemi vardır. Bir düşüncenin anlamını geliştirmek için, Peirce'ı saygıyla selamlayarak, hangi davranışı oluşturmaya uygun olduğuna karar vermemiz gerektiğini ve işte bu davranışın da tek önemi şey olduğunu söylemiştir. Bunu Tanrı'nın metafiziksel sıfatlarına uygularsak, bütün anlaşılabilir önemin muhtaç olduğu şeyler olduğu itiraf etmeliyiz.

> Örneğin, Tanrının kendiliğinden oluşunu; gerekliliğini; maneviliğini; 'sadeliğini'; sınırlı şeylerde bulabildiğimiz başarı ve içsel çeşitlilik türlerine olan üstünlüğünü; varlık ve hareketin, cisim ve olayın, potansiyel olanla gerçek olanın ve geriye kalan her şeyin içsel ayrımları olmayışını; bir sınıfa ait olmayı reddetmesini; gerçekleşmiş sonsuzluğunu; uyum gösterebilecek ahlaki kurallar hariç 'kişiliğini'; kötüye karşı dogmatik değil ama hoşgörülü oluşunu; kendine yetişini, öz-sevgisini ve kendindeki mutlak refahını ele alalım: –açık olmak gerekirse, bu gibi özellikler bizim yaşamımızla nasıl belirli bir bağlantı kurabilir? Ve eğer bizim davranışımız için kendine özgü bir uyum gerektirmiyorsa, doğru da yanlış da olsa, bir insanın dininde nasıl olası bir fark yaratabilir? (*VRE* 428)

Tanrı'nın sıfatları buraya kadar. Ancak ya kutsallık, adalet ve merhamet gibi ahlaki özellikler? Bunlar da tabii ki pragmatizm açısından bakıldığında farklı bir noktadadırlar: kesin olarak korku, umut, beklentileri belirlerler ve de aziz gibi yaşamak için temel oluştururlar. Belki de bu yük-

lemlerin hepsi anlamlıdır; ancak dogmatik din bilim aslında Tanrı'ya ait olan hiçbir ikna edici argüman üretememiştir. James modern idealizmin, dogmatik din bilime sonsuza kadar veda ettiğine inanır.

Sonuç olarak, dinin kaynağının akıl değil duygu olduğunu söylemiştir. Felsefi teolojik formüller ikinci sırada gelirler. Felsefenin bütün yapabileceğinin dini deneyimi açık bir şekilde dile getirilmesine yardım etmek, farklı ifadelerini karşılaştırmak, bu ifadelerden yerel ve tesadüfî olan unsurları elemek, farklı inananların arasında aracılık yapmak ve bir fikir birliği oluşturmaya yardımcı olmaktır. Din bilimcilerin, kutsal belgeçleri listelemesi değersiz değildir, ancak bu değer bilimsel olmaktan ziyade estetik bir değerdir. 'Belgeçler atmosfer yaratır ve bağlılığımıza bir ahenk getirir. Bir ödül ilahisi ve bir şöhret ilahisi gibidirler ve anlaşılmaz oldukları için kulağa daha yüce gibi gelebilirler' (*VRE* 437-9).

Bilim ve bilimsel kanunlarla yönetilen bir dünyada, duaya yer var mıdır? James, dilek duaları ile daha geniş anlamdaki dualar arasında bir ayrım yapar. Dilek duaları arasında da iyi bir durum ve hasta insanlar için edilen dualar şeklinde bir ayrıma daha gider. Bunlardan ilki boşunadır ancak ikincisi öyle olmak zorunda değildir. 'Herhangi medikal bir durum gerilemiyorsa, belli durumlarda dua iyileşmeye yardımcı olabilir ve tedavisel önlem olarak teşvik edilebilir' (*VRE* 443).

Daha geniş bir bağlamda incelendiğinde, dua 'kutsal olarak kabul edilen güç ile yapılan her türden içsel paylaşım ve görüşme' anlamına gelir. James, bilimsel eleştirinin buna dokunmadığını söyleyerek devam eder. Aslında, dini deneyim araştırmasından çıkan sonuç şudur; 'aktif olduğu her yerde din, ideal varoluş inanışının ve zahit görüşmelerin olduğu yerlerde işlerin gerçekleştiği ve gerçek bir şeylerin meydana geldiği inanışını içerir'. Ancak bu inanış doğru mudur, yoksa yalnızca bilim öncesi çağdan kalma tarihi geçmiş bir şey midir? Herhangi bir din bilimi dinin temelinin doğru olduğu iddiasına düşmancıl olabileceği kadar yandaş da olabilir.

Ancak James bilimin mutlaka son söze sahip olması gerektiğini düşünmez. Din bireyle ve bireyin kişisel kaderiyle ilgilenir, bilim ise gayri şahsi şeylerle ve genel olanlarla ilgilenir. 'Bilimin tanıdığı Tanrı özellikle, perakende değil toptan iş yapmalı ve bilimsel kanunların Tanrısı olmalıdır' (*VRE* 472). Ancak hangisi daha gerçekçidir, evrensel olan mı özel olan mı? James'e göre, 'kozmik olanla ve genel olanla ilgilendiğimiz sürece, yalnızca

gerçekliğin sembolleriyle ilgileniriz, *ancak bunun gibi özel ve kişisel fenomenlerle ilgilendiğimiz anda, terimin gerçekliğiyle en bütün anlamıyla ilgilenmiş oluruz*' (*VRE* 476). Bilimin deneyimin benlikçi unsurlarının bastırılması gerektiği iddiası mantıksızdır. 'Kendisini kişisel kaderlerle meşgul edip dolayısıyla bildiğimiz mutlak gerçekliklerle iletişim halinde olan din, mutlaka insanlık tarihinde sonsuz bir rol oynamalıdır' (*VRE* 480).

Sonuç olarak James, evrendeki üstün gerçekliği 'Tanrı' olarak adlandırma konusunda isteklidir. Ancak kati Tanrı açıklaması oldukça belirsizdir; Matthew Arnold'un Tanrı için yaptığı 'her şeyin kendi varlıklarının kurallarını yerine getirmeye çalıştığı eğilim' ya da 'dürüstlüğe neden olan, içsel değil dışsal güç' tanımlarına benzerlik gösterir. James'in ifadesindeki karışıklık beklenebilir bir durumdur çünkü dini temelde bir duygu meselesi olarak düşünür ve duygular da temelde anlaşılmazdır. Ancak bu durum, kendisini diğer konularda açıklık ve kesinlik timsali olarak gören birçok arkadaşını hayal kırıklığına uğratmıştır. Eski arkadaşı Oliver Wendell Holmes, Jr., 'İstekleri, mucizelere bir şans vermek için, ışığı görmezden gelmesine neden oldu.'[1] demiştir.

Dini Yanılsama Üzerine Freud

Diğer bir taraftan Freud, büyü dünyasından kurtulmak için ruhun karanlık köşelerine ışığı getirmek istemiştir. Dinin bir yanılsama olduğunu söyleyerek devam etmiş ve insan istekleriyle belirlenen tam bir inanış anlamında 'yanılsama' kelimesini kullanmıştır. Freud'a göre yanılsamalar, delilikte olduğu gibi yanlış inanışlar olmak zorunda değillerdir; ancak kanıtlarla saptanamayan inanışlardır; doğru olsalar bile bunlar yalnızca güzel tesadüflerdir. 'Örneğin, orta sınıfa ait olan bir kız bir prensin gelip kendisiyle evleneceği yanılsamasına düşebilir. Bu mümkündür ve bu türden birkaç olay da gerçekleşmiştir.' Freud'un bu tanımı dini inanışların gerçeklik değerlerini, en azından teoride, sorgulamaya açık bir kapı bırakırken; dinin bir yanılsama olduğunu söylemeye devam edebilir. Mesih'in gelip altın çağı yaratması olası değildir; ancak dini öğretiler kanıtlanabilecekleri kadar kanıtlanamazlar da.

---

1 1 Eylül 1910 tarihli mektup. Akt. Louis Menand, *The Metaphysical Club* (Londra: Flamingo, 2001), 436.

Freud *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı eserinde dini fikirlerin deneyim ya da muhakeme sonucunda oluşmadığını söylemiştir.

> İnsanoğlunun en eski, en güçlü ve en önemli isteklerinin yerine getirilmesi aynı zamanda yanılsamalardır. Gücünün sırrı bu isteklerin gücünde yatar... Çocukluk dönemindeki çaresizliğin korkutucu etkisi korunma –yani baba tarafından sağlanan sevgi ile korunma– ihtiyacını doğurmuştur ve bu çaresizlik bilincinin yaşam boyu sürmesi, bu sefer daha güçlü bir babanın varoluşuna bağlanmayı gerekli hale getirmiştir. Kutsal bir İlahın iyilikçilik kuralı yaşamın tehlikelerine karşı duyduğumuz korkuyu azaltır; ahlaki bir dünya düzeninin kurulması, insan medeniyetlerinde genellikle sağlanamamış olan adalet gereklerinin sağlanmasını garantiler ve gelecek hayatın dünyevi varoluşunun devamlı olması, bu isteklerin gerçekleşeceği yerel ve geçici bir çerçeve sağlar. (*FI* 47-48)

Freud'un dini iddiaları çürütme konusunda herhangi bir savı olmasa da, açıkça din yok olup gitse herkes için daha iyi olacağını düşünmektedir. Din insani içgüdüleri evcilleştirmeye yardım ederek büyük bir yardım sağlamıştır. Ancak egemen olduğu binyıllar boyunca, bunu çok az başarabilmiştir. Dini öğretiler evrensel olarak kabul edildiğinde insanların genelde daha mutlu olduklarına ve bugün olduklarından ahlaken daha iyi olduklarına dair bir kanıt bulunmamaktadır. Bilimsel ruhun gelişmesi, dinin tutunmasını sürekli bir şekilde zayıflatmıştır. 'Eleştiri dini belgelerin aşikâr olan değerini yok etmiş, doğal bilimler hatalarını göstermiş ve karşılaştırmalı araştırmalar da saygı duyduğumuz dini fikirler ile ilkel insan ve zamanlara ait zihinsel ürünler arasındaki ölümcül benzerlik yüzünden darbe almıştır.' (*FI* 63)

Freud'un din eleştirisi, bu noktaya kadar kendisinin ısrarıyla psiko-analize hiçbir şey borçlu değildir. Ancak 1913 yılında *Totem ve Tabu* adlı eserinin yayımlanmasından itibaren, dini ahlakçılığın kaynağına psiko-analitik bir açıklama sunmuştu. En eski dönemlerde insanların topluluklar halinde yaşadığını, her topluluğun diğer erkekleri köleleştiren ve bütün kadınların sahibi olan bir asıl baba tarafından yönetildiğini belirtmiştir. Bir gün erkekler bir araya gelmiş, asıl babayı öldürmüşler ve cinayet ve enseste karşı tabular oluşturmuşlardır. İlk suç bir suçluluk miras bırakmıştır, dolayısıyla insanlar öldürülen babayı hayal dünyalarında ilahlaş-

tırmışlar ve bu andan itibaren istencine saygı duymaya karar vermişlerdir. Bu görüşle din, insanlığın evrensel saplantılı nevrozudur.

> Bu, çocukların saplantılı nevrozları gibi Odipus kompleksinden, yani babayla olan ilişkiden ortaya çıkmıştır. Bu görüş doğru ise, dinden dönmenin; gelişim sürecinin ağır kaçınılmazlığı ile oluşacağı ve kendimizi bu gelişim evresinin tam ortasındaki bağlantı noktasında bulacağımız varsayılacaktır. (*FI* 71)

Freud bizlere baskı etkilerini, zihnin mantıksal işlem sonuçlarıyla değiştirme vaktinin geldiğini söyler. Ancak yaptığı şey bilimi dinin yerine koymak değil, Âdem'in düşüş mitini, daha güvenilir olmayan tarihi bir anlatımla değiştirmektir. Daha sonraki yazıları, *Totem ve Tabu* adlı eserinin sahip olabileceği akla yatkınlık oranını artırmaktan ziyade azaltmıştır. *Musa ve Tektanrıcılık* adlı eserinde, tarih öncesi ilk cinayetin tarihsel dönemde -biri Yahudiler Musa'yı öldürdüğünde (öldürdüler mi, şimdi?) ve İsa'yı öldürdüğünde- iki kere tekrarlandığını söyleyerek devam etmiştir. Bu durumda 'Kendisi dirilen Musa olduğundan, bunun peşi sıra şekli değiştirilip oğul olarak baba yerine konulduğundan ve dolayısıyla ilkel topluluğun geri dönmüş asıl babası olduğundan, İsa'nın dirilişinde bir parça tarihsel doğruluk vardır' (*SE* xxiii. 89-90).

Wittgenstein Sonrası Felsefi Teoloji

Tanrı'nın, Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinde çok az bahsi geçmiştir: şüphesiz ki bu konu bir kişinin sessiz kalması gereken şeylerin arasındadır. Ancak Wittgenstein Katolik inancını erken terk etse de hayatı boyunca dini çok ciddiye almıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında bir deftere 'Tanrıya inanmak, hayatın bir anlamı olduğunu görmektir' yazmıştır. Ancak Tanrı'ya inanmak bir öğretiye razı olmak anlamına gelmez. Dini Öğretiler inanç için tarihi bir temel sağlamaz.

> Hıristiyanlık tarihi bir gerçekliğe dayalı değildir: daha çok bizlere (tarihi) bir açıklama sunar ve: şimdi inan, der. Ancak bu açıklamaya, tarihi bir açıklamaya yaraşır şekilde inanma; bunun yerine, yalnızca yaşam neticesinde iyi günde de, kötü günde de inan. İşte bu noktada açıklamayı elde edersin; diğer tarihi açıklamalara takın-

> dığın tavrı takınma. Onun için, yaşamında oldukça farklı bir alan yarat. (*CV* 32)

Wittgenstein en çok Hıristiyanlığın mantıklı olduğuna ve bu mantığın da doğal dinbilim adı verilen bir felsefe alanıyla kurulmasına karşıydı. Felsefenin hayata bile anlam kazandıramayacağına, en fazla bir tür bilgelik sağlayabileceğine inanmaktaydı. Ancak inancın alev alev tutkusuyla karşılaştırıldığında, bilgelik yalnızca soğuk, gri kül olabilir.

Ancak felsefe değil, yalnızca inanç hayata anlam kazandırabilse de, bu felsefenin inanç alanına giremeyeceği anlamına gelmez. İnanç anlamsız şeylerden bahsedebilir, felsefe de bunun anlamsız olduğunu gösterebilir. *Tractatus*'da susarak anlamsızlıktan kaçmaya teşvik etse de, Wittgenstein felsefeye döndükten sonra 'Anlamsızca konuşmaktan çekinmeyin' (*CV* 56) demiştir. Ve şunları eklemiştir: 'Anlamsızlığınıza da dikkat etmek zorundasınız.'

Mantıkçı pozitivistler dini dilin anlamsız olduğu görüşünü paylaşmış; ancak Wittgenstein'ın sunduğu çelişkili görüşlerin hiçbirini paylaşmamışlardır. A. J. Ayer *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı eserinde dini dilin anlamsız olduğu ve 'Tanrı' kelimesinin de özgün bir isim olmadığı konusunda canlı bir örnek sunmuştur. Bizlere dindar bir kişinin Tanrının herhangi bir deneysel gösterim şeklinde ifade edilemeyecek aşkın bir varlık olduğunu söyleyeceğini söyler. Ancak bu durumda 'Tanrı' metafiziksel bir terim olur:

> 'Tanrı vardır' demek, doğru ya da yanlış olamayacak metafiziksel bir söylemde bulunmak demektir. Ve aynı ölçütle, aşkın tanrının doğasını tarif ettiğini iddia eden hiçbir cümle gerçek anlamda önem arz edemez.
>
> Bu dini çıkarımlar görüşünü, ateistler ve agnostiklerin görüşleriyle karıştırmamak önemlidir. Çünkü agnostik bir kişinin özelliği, tanrının varlığının inanmak ya da inanmamak için iyi bir sebep olmayan olası bir durum olduğuna inanmaktır; ve bir ateistin özelliği de hiçbir tanrının var olmadığının en azından olası olduğuna inanmaktır. Bu benzer iddialarla aynı olmaktan hatta destek vermekten bile çok uzakta olan ve Tanrının doğası üzerine bütün söylemlerin anlamsız olduğu görüşümüz aslında bu diğer görüşlerle bağdaşmaz. Eğer tanrının olmadığı savı anlamsızsa, ateistlerin tanrının olmadığı savı da

> aynı oranda anlamsızdır, çünkü ciddi bir şekilde karşı çıkılan şeyler sadece ciddi önermelerdir. (*LTL* 115)

Birkaç yıl, inanan filozoflar dini doktrinlere karşı yapılan onaylamacı argümanlardan dolayı paniğe kapılmış ve doğrularını göstermek için çok çaba harcamadan anlamlılıklarını savunmak için uğraşmışlardır. Ancak, yirminci yüzyılın sonlarına doğru bazı doğal din bilimciler güvenlerini geri kazanmış ve daha az savunmacı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu dönemin temsilcisi öncelikle Calvin College'a, Grand Rapids'e ve sonra da Notre Dame Üniversitesine giden Alvin Plantiga'dır.

Örneğin Plantinga ontolojik argümanı daha gelişmiş bir şekilde yeniden sunmuştur. Yaptığı değişikliğin daha basitleştirilmiş bir versiyonu şu şekildedir. İçinde ilim sahipliğini, her şeye kadir olmayı ve ahlaki mükemmeliyeti barındıran azami mükemmellik özelliğini tanımlayarak başlayalım. Eğer varsa, Tanrı'nın asıl dünyada azami mükemmellik sahibi olduğu açıktır. Ancak azami mükemmellik Tanrılık için yeterli değildir: bundan başka farklı dünyaları düşünmemiz gerekir.

> Tanrı'ya iman edenler bu dünyada mükemmelliği aşan bir varlık olarak değil diğer dünyalarda güçsüz ya da bilgisiz ya da güvenilmez ahlaki bir karakter olarak düşünürler. Bu noktada harikalık ve mükemmellik arasında bir ayrım yapmalıyız; W dünyasında bir varlığın, harikalığı yalnızca W'deki mükemmelliğine değil aynı zamanda diğer dünyalarda da mükemmelliğine bağlı iken, mükemmelliğinin yalnızca W'deki mülkiyetine sahip olmasına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Harikalığın sınırlayıcı aşamaları bu durumda, W dünyasında ve diğer olası dünyalarda yalnızca W'de azami mükemmelliğe sahip olan bir varlık tarafından yaşanabilir.[2]

Azami harikalık bu durumda her olası dünyada azami mükemmelliktir ve yalnızca azami mükemmellik değil azami harikalık da ilahiliğe ya da Tanrılığa eşdeğer olabilir. Azami harikalığa sahip olan herhangi bir şey olası her dünyada var olabilmelidir, çünkü var olmadığı bir dünyada herhangi bir özelliğe de sahip olamaz. Azami harikalık somutlaştırılabilseydi, her dünyada olabilirdi. Böyle olursa, bizim dünyamızda da somutlaştırılırdı; yani Tanrılık somutlaştırılır ve Tanrı var olur.

---

2 Alvin Plantiga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 214.

Plantiga'nın argümanı, açık olarak görülebiliyor ki, olası dünya düzeninin tutarlılığına ve dünyalar arası kimlik problemine bulunan çözüme dayanır. Böyle bir sonucu bulduğuna inanır ve bunu hatırı sayılır bir uzunlukta kitabında sunar. Olası bir insandan ziyade Tanrı olması durumunda, bu sorunun çok da baskın görünmediği de belirtilmelidir; Plantiga'ya şu soruyu yöneltmek çok saçma görünür: '*Hangi* Tanrı'nın varlığını kanıtlıyorsun?' Plantiga'nın kendisinin de söylediği gibi, bütün argümanın azami harikalığın örneklendirilmesinin –yani kendi ifadesiyle, herhangi bir olası dünyada örneklendirilmesinin– olası olduğunu söyleyen öncüllerin doğruluğuna dayanması durumu da sorun olarak kalır.

Bertrand Russell'ın *Batı Felsefesi Tarihi* adlı eserinde, felsefenin esas sorular için kesin yanıtlara ulaştığını belirtir. Ontolojik argümanı bir örnek olarak vermiştir. 'Gördüğümüz gibi bu, Anselm tarafından bulunmuş, Thomas Aquinas tarafından reddedilmiş, Descartes tarafından kabul edilmiş, Kant tarafından çürütülmüş ve Hegel tarafından tekrar dile getirilmiştir. Bence "varoluş" kavramının analizinin sonucunda, modern mantığın bu argümanın geçersiz olduğunu kanıtladığı kesin olarak söylenebilir' (p. 752). Bu argümanı, Russell döneminde bulunmayan daha modern mantıksal teknikleri kullanarak Plantiga'nın tekrar dile getirmesi; felsefi bir konuyu kesin olarak kapatan herhangi bir mantık tarihçisini bekleyen tehlikeye faydalı bir uyarıdır.

Kronoloji

1757 Burke Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful

1789 Bentham Introduction to the Principles of Morals and Legislation

1790 Kant Critique of Judgement

1800 Wordsworth Preface to Lyrical Ballads

1841 Feuerbach Essence of Christianity

1843 Mill System of Logic

1844 Schopenhauer *World as Will and Idea* (2nd edn.)

1846 Kierkegaard Concluding Unscientific Postscript

1848 Marx and Engels *Communist Manifesto*

1859 Mill On Liberty; Darwin On the Origin of Species

1867 Marx *Capital*, vol. I

1870 Newman Essay in Aid of a Grammar of Assent

1872 Nietzsche *Birth of Tragedy*

1874 Sidgwick Methods of Ethics

1879 Frege Begriffsschrift

1884 Frege Grundlagen der Arithmetik

1887 Nietzsche Genealogy of Morals

1897Tolstoy *What is Art?*

1900 Freud Interpretation of Dreams

1900–1 Husserl Logical Investigations

1905 Russell *On Denoting*

1910 Russell ve Whitehead *Principia Mathematica*

1918 Wittgenstein Tractatus Logico-Philosophicus

1927 Heidegger *Sein und Zeit*

1929 Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis

1936 Ayer Language, Truth and Logic

1943 Sartre L'Être et le nêant

1945 Popper Open Society and its Enemies

1953 Wittgenstein Philosophical Investigations

1957 Anscombe *Intention*

1959 Strawson *Individuals*

1960 Quine Word and Object

1967 Derrida *Grammatologie*

1970 Davidson 'Mental Events'

1971 Rawls Theory of Justice

Kısaltmaların ve Kitapların Listesi

Anscombe

ERP Ethics, Religion and Politics (Oxford: Blackwell, 1981)

Ayer

LTL Language, Truth and Logic, 2nd edn. (London: Gollancz, 1949)

Bentham

B The Works of Jeremy Bentham, ed. John Bowring, 10 vols. (New York: Russell & Russell, 1962) *P Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (Londra: Athlone, 1982)

Brentano

PES Psychology from an Empirical Standpoint, ed. Oskar Kraus, 2 vols. (Hamburg: Meiner, 1955)

Collingwood

PA Principles of Art (Oxford: Clarendon Press, 1938)

Darwin

OS On the Origin of Species, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1996)

Davidson

EA Essays on Actions and Events (Oxford: Oxford University Press, 1980)

ITIInquiries into Truth and Interpretation (Oxford: Oxford University Press, 1984)

Derrida

Diff.Writing and Difference, trans. Alan Bass (London: Routledge & Kegan Paul, 1978)

G Of Grammatology, trans. G. C. Spivak (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1976)

P Positions, trans. A. Bass (Chicago: Chicago University Press, 1981)

SP Speech and Phenomena (Evanston, III.: Northwestern University Press, 1973)

Engels

Bkz. *Marx* maddesi.

Feuerbach

EC The Essence of Christianity, trans. G. Eliot (New York: Harper, 1957)

W Sämtliche Werke, 12 vols. (Stuttgart: Bolin, 1959–60)

Frege

BLA The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System, trans. Montgomery Furth (Berkeley: University of California Press, 1964)

CN Conceptual Notation and Related Articles, trans. T. W. Bynum (Oxford: Oxford University Press, 1972)

CP Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy, ed. B. McGuinness (Oxford: Blackwell, 1984)

FA The Foundations of Arithmetic, trans. J. L. Austin (Oxford: Oxford University Press, 1950, 1980)

PW Posthumous Writings (Oxford: Blackwell, 1979)

Freud

EI The Ego and the Id (Londra: Hogarth Press, 1962)

FI The Future of an Illusion (Garden City, NY: Doubleday, 1964)

NIL New Introductory Lectures on Psychoanalysis (Londra: Hogarth Press, 1949)

SE The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 24 vols. (Londra: Hogarth Press, 1981)

Husserl

*CCH*Barry Smith and David Woodruff Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

CMCartesian Meditations (Dordrecht: Kluwer, 1988)

IdeasIdeas Pertaining to a Pure Phenomenology, 3 vols. (Dordrecht: Kluwer, 1980, 1982, 1989)

LILogical Investigations, ed. J. N. Findlay, 2 vols. (Londra: Routledge, 2001)

James

T*The Meaning of Truth* (New York: Prometheus Books, 1997)

VREVarieties of Religious Experience (Londra: Fontana, 1960)

Kant

M*Critique of Judgement*, ed. J. C. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 1978)

Kierkegaard

*E/O*Either/Or, trans. A. Hannay (Harmondsworth: Penguin, 1992)

FTFear and Trembling, trans. A. Hannay (Harmondsworth: Penguin, 1985)

*P*Papers and Journals: A Selection, trans. A. Hannay (Harmondsworth: Penguin, 1996)

*SD*Sickness unto Death, trans. A. Hannay (Harmondsworth: Penguin, 1989)

Marx

CCapital, ed. D. McLellan, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1995)

*CM*Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, ed. D. McLellan, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1992)

CPECritique of Political Economy (Moscow: Progress, 1971)

EWEarly Writings (Harmondsworth: Penguin, 1975)

GIThe German Ideology, ed. C. J. Allen (Londra: Lawrence & Wishart, 1920, 2004)

TFTheses on Feuerbach (New York: Prometheus Books, 1998)

VPPValues, Price and Profit, ed. E. M. Aveling (New York: International Publishers, 1935)

Mill

3E Three Essays (Londra: Longman, 1887)

AAutobiography, ed. J. Stillinger (Oxford: Oxford University Press, 1969)

CCMThe Cambridge Companion to Mill, ed. J. Skorupski (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

CWThe Collected Works of John Stuart Mill, ed. John M. Robson, 33 vols. (Toronto: University of Toronto Press, 1963–91)

LOn Liberty and Other Essays, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1991)

SLA System of Logic

UUtilitarianism, ed. M. Warnock (London: Collins, 1962)

Newman

GA*The Grammar of Assent*, ed. I. Ker (Oxford: Oxford University Press, 1985)
US University Sermons (London: Rivington, 1844)

Nietzsche

BGEBeyond Good and Evil, trans. M. Faber, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1998)

BTThe Birth of Tragedy, trans. S. Whiteside (Harmondsworth: Penguin, 1993, 2003)

GMThe Genealogy of Morals, trans. D. Smith, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1996)

TI Twilight of the Idols, trans. D. Langan, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1998)

WP The Will to Power (New York: Vintage, 1968)

Z Thus Spoke Zarathustra (Harmondsworth: Penguin, 1961)

Peirce

CP Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 8 vols. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931–58)

EWP The Essential Writings of Charles Peirce, ed. E. C. Moore (New York: Prometheus Books, 1998)

P Pragmatism (New York: Prometheus Books, 1997)

Popper

OSE The Open Society and its Enemies, 2 vols. (Londra, 1945)

Quine

FLPVFrom a Logical Point of View (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953)

WOWord and Object (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960)

Rawls

TJ A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971)

Russell

A The Autobiography of Bertrand Russell, 1872–1916 (Londra: Allen & Unwin, 1967)

AM The Analysis of Mind (Londra: Allen & Unwin, 1921)

IMPIntroduction to Mathematical Philosophy (Londra: Allen & Unwin, 1917)

PM The Principles of Mathematics (Cambridge: Cambridge University Press, 1903; 2nd edn., 1927)

PP The Problems of Philosophy (Londra: Oxford University Press, 1912)

Ryle

CM The Concept of Mind (Londra: Hutchinson, 1949)

CP Collected Papers, 2 vols. (Londra: Hutchinson, 1949)

Sartre

BN Being and Nothingness, trans. Hazel Barnes (Londra: Routledge, 1969)

EH Existentialism and Humanism (Londra: Methuen, 1947)

Schopenhauer

EA Essays and Aphorisms, trans. R. J. Hollingdale (Londra: Penguin, 2004)

WWI The World as Will and Representation, trans. E. F. Payne, 2 vols. (New York: Dover, 1969)

Sidgwick

ME Methods of Ethics (Londra: Macmillan, 1901)

Strawson

I Individuals (Londra: Methuen, 1959)

Tolstoy

WA What is Art? (Oxford: Oxford University Press, 1966)

Wittgenstein

BB The Blue and Brown Books (Oxford: Blackwell, 1958)

CV Culture and Value (Oxford: Blackwell, 1980)

NB Notebooks 1914–1916 (Oxford: Blackwell, 1961)

OC On Certainty (Oxford: Blackwell, 1969)

PG Philosophical Grammar, trans. A. Kenny (Oxford: Blackwell, 1974)

PI Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953, 1997)

TLP Tractatus Logico-Philosophicus (Londra: Routledge, 1921, 1961)

Z Zettel (Oxford: Blackwell, 1967)

Dizin

Sir Anthony Kenny, modern dünyada felsefenin gelişiminin büyüleyici öyküsünü, on dokuzuncu yüzyılın başlarından yirminci yüzyılın sonlarına dek anlatıyor. Olağanüstü bilimsel gelişmeler, kültürel değişimler ve siyasi karışıklıkların dışında (ve onlarla iç içe geçen) son iki yüzyıl kendimiz ve dünyamız hakkındaki anlayışımızı değiştiren felsefi düşüncenin en ilginç ve özgün gelişmelerine tanıklık etti. Kitabın ilk bölümünde Kenny, başlıca düşünürleri tarihî bağlamları içerisinde tanıtan canlı bir anlatım sunmaktadır. Daha sonra dönemin felsefi eserlerini, fikirler ve tartışmaları ciddi bir şekilde inceleyerek, dokuz ana alan üzerinden okuyucuya açık bir şekilde kılavuzluk etmeye devam ediyor.

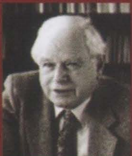
Karşılaştığımız kişiler arasında Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche'den Heidegger ve Sartre'a kıta Avrupa felsefesinin büyük figürleri; ilk olarak ayrı bir Amerikan felsefi geleneği geliştiren Pragmatistler; Marx, Darwin ve Freud gibi felsefe üzerinde muazzam etkide bulunmuş filozof olmayan düşünürler; Wittgenstein, Russell ve 20. yüzyılda analitik felsefenin gündemini belirleyen isimler bulunmakta.

Modern Dünyada Felsefe ile birlikte Kenny'nin otorite eseri Batı Felsefesinin Yeni Tarihi tamamlanıyor. Dört cilt birbirleriyle ilişkili olarak tasarlandı: Tüm bir felsefi gelişimin birleşik bir genel görünümü sunularak, okuyucuların antik dönemden günümüze yüzyıllar süren bir dilimde temel meseleleri izleme imkânı sunuldu.

Otorite ve sayfalar arası akıp giden bir okunurluğun başarılı bir birleşimi!
Anthony Freeman, *Times Higher Education Supplement*

Hem akademik hem de açık ... sadece felsefe geçmişi bulunanlar için değil, konuyla yeni tanışanlar için de güzel bir seçim.
Library Journal USA





Sir Anthony Kenny, İngiltere'nin en seçkin akademik kişiliklerinden biridir. Oxford Üniversitesi'nde Sekreter Yardımcısı, Balliol Koleji'nin başkanı, İngiliz Kütüphanesi Yönetim Kurulu ve British Academy Başkanı olarak görev yapmaktadır. Felsefe ve tarih üzerine kırktan fazla kitabı yayınlanmıştır.

